



Universidade de Brasília  
Departamento de Filosofia

Pedro Romão Leite Cassemiro

## **A Apófasis Ignorante**

Brasília  
2013

Universidade de Brasília  
Departamento de Filosofia

Pedro Romão Leite Cassemiro

## **A Apófasis Ignorante**

Dissertação filosófica apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como exigência para a obtenção do título de Licenciatura e Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hubert Jean-François Cormier

Brasília  
2013

# **Apófasis Ignorante**

Pedro Romão Leite Cassemiro

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Hubert Jean-François Cormier  
Orientador

---

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília  
2013

Ainda que Deus, ou para tornar conhecida sua bondade, como o querem os piedosos, ou porque é a máxima e absoluta necessidade, criou o mundo que lhe obedeça, a fim de que haja quem lhe seja submisso e o tema e ele os julgue, ou por outra razão, de qualquer forma é claro que ele (Deus) não reveste outra forma, já que é a forma de todas as formas, nem aparece sem signos positivos, posto que igualmente os próprios signos, por sua natureza de signos, requereriam outra coisa a que inerissem e assim até ao infinito.

(Nicolau de Cusa, *A Doua Ignorância*)

A nenhum homem, ainda ao mais douto, nada sobreviverá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doutíssimo na mesma ignorância, que lhe é própria; quanto mais douto alguém for, tanto mais reconhecerá ser ignorante.

(Nicolau de Cusa, *A Doua Ignorância*)

Orador: Que presunção é a tua, pobre idiota e profundamente ignorante, de que maneira faz de quase sem nenhum valor as letras da qual sem elas ninguém faz progredir?

Idiota: Grande orador, o quê não me permite guardar silêncio não é presunção, mas é a Caridade. De fato, vejo-te completamente entregue e buscando aproximar-se da sabedoria com muito empenho e trabalho da qual reivindicas posse, mas é completamente em vão. Se disso pudesses libertar-te, de tal modo que tu mesmo compreendesses teu erro, pois penso que desfeito o laço, te alegrarias de ter escapado. A rédea da autoridade puxou-te em direção à opinião do mesmo jeito como um cavalo, mas que tu sejas como o cavalo, livre por natureza. O cabresto está atado e a corda muito bem presa ao estábulo, o lugar onde ele não come outra coisa senão o quê lhe servem. Realmente o teu intelecto é levado a pastagem pela autoridade dos escritores que está aprisionando-o e sendo servido por eles de um pasto estranho e nada natural.

(Nicolau de Cusa, *O Idiota de Sabedoria*)

## RESUMO

Este trabalho procura compreender o discurso apofático desenvolvido por Nicolau de Cusa em sua principal doutrina, a douda ignorância, contida em livro homônimo e o uso que o autor o faz de sua criação. Também abordar como isto funciona como um guia para levar o humano em direção àquele tido como o Máximo, como a doutrina em seu jogo de afirmações e negações é útil contra os excessos de positivities em várias áreas do saber e como mantêm as aventuras sapienciais livres de dogmas e ceticismos. Ao longo do trabalho é delimitada a situação do discurso dentro da doutrina e para isso será recorrido ao que está no primeiro livro de sua principal obra, A Douda Ignorância. Por último, discute-se a utilidade desse discurso para os dias atuais.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa, teologia negativa, apófasis, douda ignorância.

## SUMÁRIO

1 NICOLAU DE CUSA.....	1
1.1. Introdução .....	1
1.2. Biografia.....	1
1.3. Nicolau de Cusa e o Humanismo .....	3
1.4. A influência de Nicolau de Cusa.....	4
2 O DISCURSO APOFÁTICO.....	6
2.1. Parmênides .....	7
2.2. Platão.....	8
3 A TEOLOGIA NEGATIVA .....	13
3.1. Plotino .....	13
3.2. Dionísio Areopagita .....	16
4 O CONCEITO DE DOUTA IGNORÂNCIA .....	24
4.1. A ignorância socrática.....	27
4.2. A ignorância cusana .....	28
4.3. Sentidos, dimensões e implicações da Douta Ignorância.....	32
5 A APÓFASIS IGNORANTE.....	39
6 CONCLUSÃO .....	50

## BIBLIOGRAFIA

## ANEXO A – O PLANFETO DE *JOHANNES KYMAEUS*

# 1 NICOLAU DE CUSA

## 1.1. Introdução

A presente dissertação procura responder as seguintes questões em Nicolau de Cusa.

Seria possível identificar a atualidade de um pensador para os dias atuais cujo legado foi dado a mais de seiscentos anos no passado?

Nenhum documento acadêmico o habilita nem como filósofo nem como teólogo, este jurista de formação acadêmica tampouco fundou uma escola ou participou de um *ismo*, como pode possuir alguma importância para a tradição filosófica e teológica?

Ele realmente deixou uma influência só de forma subcontextualizada como dizem? Não houve filósofo em seu tempo ou depois dele que não o citou, não seria nítida sua influência em outros?

De fato, Nicolau de Cusa foi em seu tempo a pessoa mais poderosa dentro da Igreja Católica Romana, abaixo somente do Papa, e mesmo assim reabilitou filósofos pagãos, reconheceu validade em diversos cultos religiosos fora da Igreja e reprovou o modo escolástico de fazer filosofia. E na área do conhecimento Nicolau de Cusa solapou o Princípio tido como o mais certo de todos, o da Não-Contradição.

É visível alguma influência de filosofias anteriores que trabalharam o discurso negativo em Nicolau? No segundo capítulo será levantada algumas obras atribuídas a Parmênides e Platão. O que é a filosofia negativa na visão de Nicolau de Cusa? O quê o ele pensa sobre filósofos que se dedicaram a isso antes? Este será o tema tratado pelo capítulo 3.

Qual seu conceito de doura ignorância? O capítulo 4 responderá ao contrapor à ideia de ignorância que tem Sócrates.

E, por último, em ordem de esclarecer o que seria uma apófasis ignorante será dedicado o quinto capítulo inteiramente a esse assunto a fim de bem elucidar todas as questões levantadas. Antes de abordá-las, todavia, é importante seguir uma breve apresentação da vida e obra deste filósofo.

## 1.2. Biografia

Nicolau de Cusa é o segundo entre quatro filhos de João *Krebs* e Catarina *Roemer Krebs*. Foi batizado na arquidiocese de Tréveris não sabe se em 1401 ou 1400. Matriculou-se no dia 20 de dezembro de 1416 na Faculdade de Artes da Universidade de *Heidelberg* durante

a reitoria de Nicolau de *Bettenberg* com o nome de *Nicholaus Cancer de Coesze, clericus Treverensis diocesis*. Entre esse meio tempo muitas histórias o são atribuídas como ser empurrado do barco pelo pai por conflito, fugir de um tratamento mental, procurar abrigo junto ao Conde Ulrico de *Manderscheid* e ter estudado nos Países Baixos na Escola dos Irmãos da Vida Comum. Apesar das lendas Nicolau retirou-se da Universidade de *Heidelberg* no dia 22 de junho de 1417. *Morimichi Watanabe*<sup>1</sup> levanta a dúvida se ele saiu ou não com algum diploma. No mesmo ano vai à Itália e inicia seus estudos na Universidade de Pádua e em 1423 aos 22 anos de idade conclui seu doutorado em direito canônico. Durante o período muitos sublinham as amizades acumuladas uma delas Paulo *del Pozzo Toscanelli* e Júlio *Cesarini* a quem dedica sua maior obra *A Doutra Ignorância*. Volta para o território alemão em 1425, passa a trabalhar como secretário do Arcebispo de Tréveris Otão de *Ziegenhain*, em abril registra-se em Colônia como professor de direito canônico e entra em contato direto com Hemérico de Campo. Em 1430 é ordenado presbítero, dois anos depois participa do Concílio de Basileia que dura de 1432 até 1437 e para este concílio escreve sua principal obra política, *De Concordantia Catholica*. Terminado o Concílio o Papa Eugênio IV delega-o uma missão diplomática para Constantinopla que dura de 1437 até o ano seguinte, nesse tempo entra em contato direto com grandes nomes filosóficos e eclesiásticos de seu tempo como Jorge Gemisto Pletão e Basílio Bessarião. Nicolau de Cusa vê o mar mediterrâneo pela primeira vez e no retorno, conforme seu relato<sup>2</sup> no final de *A Doutra Ignorância*, concebe a ideia central do livro concluído em sua cidade natal no dia 12 de fevereiro de 1440. Entre 1438 e 1448 é encarregado de uma missão papal aos territórios alemães nesse meio tempo conclui em 1444 outra obra de grande valor filosófico *De Coniecturis*. Será primeiramente nomeado Cardeal pelo Papa Eugênio IV em 1446, mas só aceita a dignidade do Papa Nicolau V que o fez Cardeal-presbítero em 23 de fevereiro de 1448. Assume seu cargo na igreja de São Pedro Acorrentado em 3 de janeiro de 1449. No ano jubilar de 1450 torna-se para o Cardeal em um ano marcante: produz importantes diálogos como *Idiota de Sapientia* e *Idiota de Mente*, é nomeado Príncipe-bispo de *Brixen*, em alemão, ou *Bressanone*, em italiano. No final desse ano na véspera de natal o Papa designa-o a fim de divulgar nos territórios alemães a indulgência do ano jubilar de 1450, ao mesmo passo é incumbido de por em prática a reforma

---

<sup>1</sup> Watanabe, Morimichi. *Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times*. Edited by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki. UK: Printed and bound in Great Britain by the MPG Books Group, 2011, p. 235. *It is not clear whether he left Heidelberg with any academic degree* (*Acta Cusana*, I, 1, 3-4)

<sup>2</sup> Cusa, Nicolau de. *A Doutra Ignorância*. Tradução, prefácio, introdução e notas de Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 226. *Recebe agora, reverendo pai, o que já de há muito procurei ardentemente atingir nos diversos caminhos das doutrinas, mas não pude alcançá-lo antes, até que, retornando da Grécia por mar – creio por causa de um dom do alto, do Pai das luzes, do qual vem toda dádiva – (...).*



que tanto defendia e começa-a pelos seus conterrâneos. Curiosamente, devido a tanta presença em tais territórios, estudiosos atribuem a Nicolau de Cusa um retardo em cem anos da Reforma protestante que viria a ocorrer neles. Somente dois anos depois consegue ocupar seu cargo, em 1453 conclui obras como *De Pace Fidei* e *A Visão de Deus*, mas nesse mesmo ano resistências a sua reforma ficam mais fortes culminando em conflito bélico com o Duque Sigismundo da Áustria e em julho de 1457 foge para o castelo de *Buchenstein*, nesse cerco escreve mais uma obra, *De Beryllo*. Retorna para seu posto e em 1458 é preso pelas forças armadas do Duque. O Papa por sua vez excomunga o Duque, interdita o território do bispado e em 11 de janeiro de 1459 investe o Príncipe-bispo com o cargo de Vigário-Geral do Estado Pontífico. Volta para a Itália e termina sua vida em 11 de agosto de 1464 em *Todi* na Úmbria. Está sepultado na igreja São Pedro Acorrentado que fica no Vaticano a qual era Cardeal e seu coração foi enviado para o hospital construído por ele e seus irmãos em sua cidade natal, Cusa.

### 1.3. Nicolau de Cusa e o Humanismo

Para um dos principais estudiosos da filosofia, Nicolau de Cusa foi o único pensador de seu século que concebeu a totalidade dos problemas fundamentais de sua época e isto foi a partir de um só princípio metodológico e que, graças a este princípio, conseguiu se assenhorar deles<sup>3</sup>. Uma prova disto é esta citação:

A natureza humana é aquela que foi elevada acima de todas as obras de Deus e um pouco menos diminuída que os anjos abrangendo a natureza intelectual e sensível e abarcando dentro de si todas as coisas, sendo por isso chamada, com razão, de microcosmo ou pequeno mundo pelos antigos.

Donde ela é que, se elevada à união com a maximidade, seria a plenitude de todas as perfeições do universo e de cada coisa em particular, de tal modo que na própria humanidade tudo alcançaria o grau supremo<sup>4</sup>.

Nela, Nicolau de Cusa entra em sintonia<sup>5</sup> com o principal movimento filosófico de seu tempo, o qual fez desse conceito de humano a sigla espiritual de uma época<sup>6</sup>. Ao contrário de outros autores próximos de seu tempo e até contemporâneos, que meramente desenvolveram uma relação de um paralelismo isomórfico entre o macrocosmo e o microcosmo<sup>7</sup>, Nicolau de Cusa foi além, aprofundou este tema e resgatou de suas fontes algo de alcance mais vasto para esse

<sup>3</sup> Cassirer, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia da Renascimento*. Tradução do alemão João Azenha Jr; tradução do grego e do latim Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Página 13.

<sup>4</sup> Cusa, Nicolau de. *Op. cit.*, p. 180

<sup>5</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, p. 33.

<sup>6</sup> Reale, Giovanni. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>7</sup> André, João Maria. *O Homem como Microcosmo: da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino*. Revista Philosophica 14, Lisboa, 1999, pp. 7-30. Página 18.

cruzamento, a categoria de mediação<sup>8</sup>. O conceito cusano de humano consequentemente aparece como um microcosmo em dois sentidos, no primeiro por contrair em si próprio todas as coisas e no segundo por estar dotado de mente e de conhecimento. Já o humano em si, ele é como um deus humano, um infinito “humano contraído”, e todas as coisas do universo existem no humano sob forma humana, e neste sentido justamente o homem é um “microcosmo”. Na obra do qual foi retirada o trecho, *A Douta Ignorância*, o conceito ainda não está bem desenvolvido. Estudiosos atuais<sup>9</sup> consideram que em obras como *De Coniecturis* e *Idiota de Mente* o conceito está mais bem caracterizado e através dessas obras Nicolau entra em perfeita sintonia com o movimento humanista, mas, curiosamente, é na primeira obra onde há o desenvolvimento sistemático do humano como *secundus Deus*<sup>10</sup>. O tema do microcosmo continua<sup>11</sup> atual por que um estudo sobre ele mostra de qual maneira o Cardeal apresenta a subjetividade moderna e explica como ele faz a passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito<sup>12</sup>. As linhas a respeito do microcosmo apresentam uma particularidade do pensamento cusano muito útil para as dúvidas surgentes dos capítulos mais avançados uma delas é se Nicolau quer levar o pensamento humano a um ceticismo ou uma inviabilidade científica em sua proposta de douta ignorância. Fora essa particularidade vale apresentar uma característica geral do pensamento cusano. Ela é operar sobre elementos de tradições filosóficas e cristãs e como elas formam um entendimento novo, reabilitando filósofos antigos e apresentando novos *modus*<sup>13</sup> de pensamento à posterioridade. A dissertação, por sua vez, tangencia diversos elementos do trabalho cusano com vista a evidenciar esta sistemática.

#### 1.4. A influência de Nicolau de Cusa

Se pelo seu conceito de humano entra em sintonia com o movimento humanista é pelo seu cultivo às ciências onde deixa um trabalho a ser colhido pela posteridade. Kepler a respeito de Nicolau de Cusa o apresenta como divino<sup>14</sup>. É inegligenciável sua influência sobre

---

<sup>8</sup> André, João Maria. Op. cit., p. 18. *Antecipando um pouco a antropologia cusana, a interpretação desta categoria como potencialização da perfeição de todas as naturezas e no contexto da filosofia cusana desdobra-se como uma dimensão concentrada da natureza humana.*

<sup>9</sup> Reale, Giovanni. Op. cit., p. 37.

<sup>10</sup> Cusa. Nicolau de. Op. cit., p. 30.

<sup>11</sup> Kurt, Flasch, Op. cit., p. 196.

<sup>12</sup> André, João Maria. Op. cit., p. 8.

<sup>13</sup> Flasch, Kurt. Nicolás de Cusa. Tradución Constantino Ruiz-Garrido. Espanha: Herder Editorial, 2003, pp. 196 e 197.

<sup>14</sup> Kepler, Johannes. The secret of the universe. Translation by A.M. Duncan. Introduction and commentary by E.J. Aiton with a preface by I. Bernard Cohen. New York: Abaris, 1981. Book in English, Latin, 1981. p. 92. *For*

Giordano Bruno, que posteriormente o diviniza e paganiza. Vários estudiosos testificam o fato de Marsílio Ficino e Pico della Mirandola estudarem-no<sup>15</sup>. Leonardo da Vinci, em seus diários, fez muitas anotações referentes à cosmologia cusana do segundo livro de *A Doutra Ignorância* o mesmo livro onde estudiosos enxergam uma antecipação da revolução copernicana e até alegam dele ter ido mais longe que o próprio Copérnico<sup>16</sup>. As relações entre Nicolau e Leonardo parecem ter sido estreitas, pois, para o segundo o primeiro foi uma referência e o representante de um *modus novus*<sup>17</sup> chegando ao ponto de Leonardo da Vinci considerar-se como o um continuador daquilo que Nicolau de Cusa começou. Lutero fez citações ao *De Cribratio Alkorani*<sup>18</sup>. Porém, foi um dos primeiros partidários da Reforma, outro conterrâneo, *Johannes Kymaeus*, quem alcunha de forma bem elegante o Cardeal ao dedicá-lo o panfleto: *O Hércules do Papa contra os alemães*<sup>19</sup>. Na obra *Kymaeus* denuncia esse *hércules* em combate e a serviço do Papa Nicolau V e vê-lo como precursor da ideia de Reforma e especialmente da doutrina da justificação. Um de seus diálogos, *De Pace Fidei*, foi citado diretamente por Hemérico de Campo e pelo cardeal Juan de Torquemada. Muitos estudiosos acreditam como provável uma influência em obras como *de religione christiana* de Marsílio Ficino, *Utopia* de Tomás Morus e *Colloquium heptaplomentares* de Jean Bodin. João Maria André resume a posição de vários pesquisadores ao detalhar o modo como o Filósofo inicia a reflexão sobre o sujeito e as possibilidades, isto tendo em mente os respectivos limites, do seu conhecimento, faz de certa maneira antecipar Descartes, conduzir até Kant e até desembocar em Hegel e na sua noção de sujeito absoluto<sup>20</sup>. Em relação a Hegel isso é estranho, pois, por qual motivo excluiria seu conterrâneo de seu manual? Será que as noções que cada um tinha de Deus, Absoluto e Verdade diferiam? Mais mal intencionado que

---

*this one fact, Nicholas of Cusa and other seems to me divine: that they attached so much importance to the difference between the Straight and the Curved.*

<sup>15</sup> Cusa. Nicolau de. Op. cit., p. 32.

<sup>16</sup> Pagel, Walter. Paracelsus, an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance. 2<sup>nd</sup>, rev. ed., Basel; New York: Karger, 1982. p. 279 e ss. *The philosophy of Nicolaus Cusanus (1401-1464) led to a new perspective of the Cosmos as a whole. In this Cusanus anticipated the Copernican revolution of thought and in some respects went even farther than Copernicus. In the philosophy of Cusanus, a new position was allocated to man, and indeed to all objects in nature. However, Cusanus's principal concern related to the cosmos and infinity, and not to man. Paracelsus, on the other hand, saw the world concentrated in man and felt man to be called upon to lead the world concentrated in man and felt man to be called upon to lead the world to perfection. Where the thought of Cusanus and Paracelsus meet is in their recognition of infinity in the finite, their search for the point where the finite object participates in divine infinity, and whereby man is thus elevated to the rank of microcosm.*

<sup>17</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., pp. 85 e 86.

<sup>18</sup> Cusa. Nicolau de. Op. cit., p. 34.

<sup>19</sup> Consultar Anexo A.

<sup>20</sup> Cusa, Nicolau de. *A Doutra Ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2003, p. XIII.

Hegel é Giovanni Gentile. Cassirer denuncia<sup>21</sup> o ato racista do italiano de excluir sistematicamente o alemão de seu manual devido ao seu orgulho nacional em querer fazer do Renascimento um fenômeno totalmente italiano. Atitudes dessa estirpe são fortemente contribuíveis para o esquecimento passado pelo Cardeal, mas personagens da história do pensamento pagaram o seu tributo ao Filósofo. Para Cantor: A única cabeça genial, com o selo de inventor, era a de Nicolau de Cusa<sup>22</sup>. Karl Jaspers considerou-o como um grande metafísico ao conceber as seguintes chaves para a transcendência: unidade, conjectura, liberdade<sup>23</sup>. Por último, Karl Popper afere parte do título de seu livro *Conjecturas e refutações* a uma das obras de Nicolau, *De Coniecturis*, a que atribui o revivamento da doutrina da falsibilidade humana essencial<sup>24</sup>

A primeira instituição dedicada ao Filósofo aparece após a segunda guerra mundial. Na Alemanha, o pioneiro *Institut für Cusanus-Forschung* foi fundado em 18 de novembro de 1960 sob a direção do Prof. Dr. *Rudolf Haubst* na Universidade de Mogúncia e mais tarde transferida para a Faculdade de Teologia da Universidade de Tréveris em 28 de novembro 1980. Nos Estados Unidos, a *American Cusanus Society* é fundada em 1983. Na Argentina, os doutores Cláudia D'Amico e Jorge M. Machetta fundam o *Círculo de Estudios Cusanos* de Buenos Aires no final dos anos noventa. Na Itália, *Stefano Bandecchi* funda a *Università degli Studi Niccolò Cusano* em 2006. Os casos referidos apenas sinalizam a importância tomada pelos estudos dedicados a Nicolau de Cusa exemplificada também aos casos em que seu nome é emprestado para nomear academias, universidades, observatório e cratera lunar.

## 2 O DISCURSO APOFÁTICO

As primeiras linhas dos Analíticos Anteriores, ao tratar da proposição, ensinam que a oração pode ser apofática ou catafática<sup>25</sup>, ambos dos termos gregos significam

---

<sup>21</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 81.

<sup>22</sup> Idem, p. 100.

<sup>23</sup> Flasch, Kurt. Op. cit., p. 229.

<sup>24</sup> Popper, Karl Raymund. *Conjecturas e refutações: O progresso do conhecimento científico*. Tradução de Sérgio Bath. 5.ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 44.

<sup>25</sup> Aristóteles. *Analíticos Anteriores*. Livro I, 25a, linhas 1-3. Ἐπεὶ δὲ πάντα πρότασις ἐστὶν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ εἶναι ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχασθαι ὑπάρχειν, τούτων δὲ αἱ μὲν καταφατικαὶ αἱ δὲ ἀποφατικαὶ καθ' ἐκάστην

respectivamente negativo e afirmativo<sup>26</sup> e estão na classe de adjetivos derivados dos sujeitos apófasis e catáfasis, ambas respectivamente transliterações latinas de Ἀπόφασις e Κατάφασις. Ao longo da tradição filosófica será assertado-os em discurso apofático e o catafático, com o advento do cristianismo, no campo teológico, culminarão na teologia negativa e positiva, uma em oposição a outra, a última diz o que pode se dizer de Deus, isto é, o que Ele é, a primeira o que não é<sup>27</sup>. Para este trabalho, contudo, será de importante análise o discurso apofático ou negativo cuja característica é basear-se por meio de negações e operar de uma forma racional<sup>28</sup>. A despeito dos termos teologias negativa e positiva, sejam usados, talvez até onde se tem notícia, pela primeira vez pelo Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>29</sup>, no título do terceiro capítulo do tratado *De Mystica Theologia*<sup>30</sup>, a sua temática mais famosa, o discurso apofático aparecerá com sua estrutura básica com variações mínimas em diversos autores<sup>31</sup>, vale citar os seguintes poucos autores antes do Areopagita: Parmênides, Platão, Plotino e, por último, Nicolau de Cusa. Todos eles seguirão a seguinte estrutura: negações seguidas da argumentação que as justifica. Mas, se sua estrutura permanece basicamente a mesma, serve a propósitos diversos nos diferentes autores<sup>32</sup>.

## 2.1. Parmênides

Na tradição filosófica o uso sistemático de linguagem apofática é encontrado primeiro nos seguintes fragmentos do poema atribuído a Parmênides. No primeiro fragmento do que restou do poema, Parmênides vivencia a ascensão progressiva do mundo da aparência em direção à “verdade<sup>33</sup>” da Justiça a mesma que possui as chaves<sup>34</sup> que permite acesso e indica o caminho da verdade, a gesta do sábio<sup>35</sup>. Acerca do discurso ele está no oitavo fragmento, o cerne do discurso apofático, Bernardo Brandão observa nele como o Eleata caracteriza o Ser

---

*πρόσρησιν, (...). Visto que toda proposição tem a posse do ser somente, necessariamente ou possivelmente e a respeito de cada uma dessas a proposição atribui-se valores ou positivos, ou negativos, (...).*

<sup>26</sup> Logos Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 1, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989, p. 329.

<sup>27</sup> Logos Enciclopédia Luso-Brasileira, Op. cit., p. 329.

<sup>28</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos Lins. A tradição do discurso apofático na filosofia grega. Revista Hypnos, ano 12/nº 18 – 1º Sem. 2007 – São Paulo /p. 90-97, p. 90.

<sup>29</sup> Logos Enciclopédia Luso-Brasileira, Op. cit., p. 329.

<sup>30</sup> A obra foi traduzida ao português por Brandão, Bernardo Guadalupe S. L.. Sobre a Teologia Mística para Timóteo.

<sup>31</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos Lins. Op. cit., p. 90.

<sup>32</sup> Idem, p. 90.

<sup>33</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neo-platonismo. São Paulo: Paulus, 2009, p.130.

<sup>34</sup> Parmênides. Poema de Parmênides da Natureza. Fragmento B1. Edição do texto grego, tradução e comentários por Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda., 2009, p. 21.

<sup>35</sup> Parmênides. Poema de Parmênides da Natureza. Fragmento B1. Op. cit., p. 21.

por termos negativos formados por sufixos privativos ἄ e οὐ e orações iniciadas pela conjunção negativa οὐδὲ<sup>36</sup>, eis a seleção do pesquisador:

πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·  
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔοντος.<sup>37</sup>

que sendo ingênito também é imperecível.  
Pois é todo único como intrépido e sem meta;  
Nem é divisível, pois é todo equivalente:  
nem algo maior lá, que o impeça de ser contínuo,  
nem algo menor, mas é todo pleno do que é.<sup>38</sup>

Em todos estes casos a oração negativa é seguida por uma explicação positiva. Isso constitui a argumentação filosófica que dá base racional às negações. Ao negar ao Ser certos atributos Parmênides acaba por defini-lo como algo diferente das coisas que fazem parte de nossa percepção cotidiana, que geralmente podem ser criadas, destruídas, tem partes etc.<sup>39</sup> e ao negar ao Ser a multiplicidade e a mutação o Eleata nega-lhe também a contingência presente no mundo perceptível aos humanos, afirmando-lhe uma espécie de superioridade ontológica<sup>40</sup>. O uso, por tanto, do discurso apofático no poema possui uma intenção: a de mostrar a especificidade e superioridade do Ser<sup>41</sup>. Então, o Ser de Parmênides que não é transcendente pode ser bem conhecido pelo pensamento humano como demonstrado aqui<sup>42</sup>. Dessa primeira análise aparece a primeira diferença entre o discurso apofático e a teologia negativa que a cada informação adicionada os manterá bem separados.

## 2.2. Platão

Depois de Parmênides quem mais se destacou no ramo foi Platão, a seguir começará uma exposição bem superficial do discurso apofático presente em algumas de suas obras. Por tanto, este trabalho se limitará a expor somente o que está em três diálogos, *o Banquete*, *a República* e *Parmênides*, justamente os destacados pela negatividade ao longo do tempo. O primeiro a ser investigado será *o Banquete*, aquele onde Sócrates relata ensinamentos misteriosos ouvidos um dia de uma mulher de Mantineia, Diotima, que nesse assunto era

<sup>36</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos Lins. Op. cit., p. 90.

<sup>37</sup> Parmênides. Op. cit., Fragmento B8. Linhas 3 - 4 e 22 - 24.

<sup>38</sup> Idem. Trad. cit., Fernando Santoro, pp. 39 e 41.

<sup>39</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos. Op. cit., p. 91.

<sup>40</sup> Idem, p. 91.

<sup>41</sup> Idem, p. 91.

<sup>42</sup> Idem, p. 91.

entendida e em muitos outros<sup>43</sup>. O conteúdo a analisar são traços negativos da idéia de Belo<sup>44</sup> ensinados por ela a partir da marcação 210a deste diálogo. Nele, a ascensão intelectual à ideia de Belo será descrito no clímax do discurso com várias negações<sup>45</sup>:

πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν. οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὥς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἶον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἶον ἐν ζῳῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῳ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν,<sup>46</sup>

(...), primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, (...)<sup>47</sup>

Diotima deseja descrever o Belo como existente antes do tempo e não sujeito as suas ações, como os seres e não-seres participam de alguma forma gradativa do Belo e, no final, é atribuído a maneira como o Belo está para além de qualquer substancialidade. Depois do cerne desse conteúdo vem a “escalada erótica”, entre 210e e 211d, onde Diotima ensina em detalhes o ápice da beleza e onde se chega após passar pelos degraus eróticos<sup>48</sup>. Para chegar ao Belo, contudo, há de abrir mão daquelas realidades que primeiramente se amavam para aprender a amar novas realidades, mais elevadas, mais espiritualmente engajadas. Para conseguir o proposto, com efeito, surge a necessidade de usar-se um método propenso a esse abrir de mão. Por tal motivo ela opta em explica por uma via de diversas descrições negativas justificando o discurso apofático em o Banquete.

Em *A República*, muitos observam na passagem 509b um discurso apofático na seguinte opinião<sup>49</sup> transmitida pelo diálogo:

πῶς γάρ; καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς

<sup>43</sup> Platão. O Banquete, 201d. Diálogos / Platão ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz e Costa. – 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 33.

<sup>44</sup> Pinheiro, Marcus Reis. O Uno em Parmênides e em Plotino, p. 1.

<sup>45</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos. Op. cit., p. 91.

<sup>46</sup> Platão. O Banquete. 210e-211b.

<sup>47</sup> Idem, 210e-211b. Trad. cit., p. 42

<sup>48</sup> Idem, 210e. Trad. cit., p. 42.

<sup>49</sup> Platão. A República. 509b. p. 207. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007. “O culpado és tu que me obrigas a exprimir a minha opinião sobre o assunto.”

προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.<sup>50</sup>

Portanto, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionado pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser um essência, *mas estar acima e para além da essência*, pela sua dignidade e poder.<sup>51</sup>

Posteriormente, o cerne responsável por diversos sistemas filosóficos assentarão seus trabalhos na seguinte oração, “mas estar acima e para além da essência”<sup>52</sup>, o apofático em questão é o seu advérbio *para além*<sup>53</sup>, que caracteriza a linguagem de transcendência<sup>54</sup>. Ao longo do tempo, devido a sistemas mais radicais o advérbio será substituído por palavras que carregarão valor de transcendência mais forte. Dessarte, Plotino, Pseudo-Dionísio Areopagita e Nicolau de Cusa condicionarão parte de seu discurso negativo já que a ideia de algo transcendente e para além caminha até certo nível que leva a atingir o limite drástico da linguagem e com o tempo escolas e filósofos posteriores tornam isto uma fórmula<sup>55</sup>

No diálogo *Parmênides* o discurso apofático usado para definir o Um é próximo ao modo do Eleata de descrever o Ser em seu *Poema sobre a Natureza*<sup>56</sup> e não chega perto porque os diálogos de tipo socrático utilizam muita argumentação tendendo para um modo de raciocínio mais positivo e, assim, afastando-se do estilo de raciocinar submetido a um poema. Eis o discurso desenvolvido na primeira hipótese do diálogo obedecendo à seleção feita por Bernardo Brandão<sup>57</sup>

οὐτ' ἄρ' ὅλον ἔσται οὔτε μέρος ἔξει  
οὐτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον  
οὔτε ἄρα εὐθὺς οὔτε περιφερὲς ἔστιν  
οὐκ ἄρα ἐστὶν που  
οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται  
οὐδὲ μὴν ταῦτόν γε οὔτε ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται, οὐδ' αὖ ἕτερον οὔτε αὐτοῦ οὔτε ἕτερον ἂν εἴη  
οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν, οὐδ' ἐστὶν ἔν τινι χρόνῳ.  
οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.<sup>58</sup>

<sup>50</sup> Idem. 509b.

<sup>51</sup> Idem, p. 207.

<sup>52</sup> Idem. 509b. *ἔτι ἐπέκεινας τῆς οὐσίας ὑπερέχοντος*

<sup>53</sup> Bal, Gabriela. Em busca do “não-lugar”: A linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damascio à luz de “Parmênides” de Platão. Tese de Doutorado – PUCSP. São Paulo 2010, p. 95. *Há algo de misterioso no termo grego que pede para ser desvendado (...)*. No original heleno: *ἐπέκεινας*.

<sup>54</sup> Idem, p. 95.

<sup>55</sup> Bal, Gabriela. Op. cit., p. 95.

<sup>56</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos. Op. cit., p. 91.

<sup>57</sup> Idem, p. 92.

<sup>58</sup> Platão. *Parmênides*. 137d - 142a.



nem será um todo, nem terá partes  
nem princípio nem meio nem fim  
não é nem reto nem circular  
não está em parte alguma  
nem em repouso, nem em movimento  
não seria o mesmo, nem que um diferente nem que si mesmo, nem sequer, por outro lado, poderia ser diferente, nem de si, nem de um diferente  
nem cabe a ele o tempo, nem sequer ele está em algum tempo.  
nem é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe ser algum<sup>59</sup>.

A primeira vista não diferem muito. As orações são iniciadas pelas conjunções negativas *οὐτε* e *οὐδέ* que ao serem utilizadas explicam que o objeto da negação não pertence a uma realidade específica indicada pelos atributos. Sintaticamente, os termos helenos além da função de darem valor negativo também ligam-se a outras orações do mesmo valor. Do mesmo modo é visível a relação rítmica causada pelas únicas consoantes  $\delta$  e  $\tau$  que são dentais caracterizando alguma coisa rítmica no jogo semântico de Platão. Comparando ambos “Parmênides” é notável vários atributos negativos do Poema sendo radicalizados por Platão e em acordo com o estudo que também selecionou os trechos do diálogo pode-se perceber

que várias das características negadas por Parmênides são aqui radicalizadas: enquanto o Ser não tem princípio ou fim, o uno não participa do tempo; enquanto o Ser não é abalável, o uno não se movimenta, nem está em repouso; enquanto o Ser não é divisível, o uno não é um todo, nem é composto de partes, etc.<sup>60</sup>

O motivo da radicalização feita por Platão não é misteriosa. Enquanto o Ser de Parmênides pode ser concebido pela razão, o Um não pode ser conhecido, percebido ou exprimido<sup>61</sup>, isso por ser o Um o princípio fundante do Ser. A respeito do uso e da estrutura do discurso apofático no diálogo e no poema fica claro que no poema a consequência dele é o abarcamento do Ser enquanto no segundo pode-se ter uma tentativa de abarcar o Um com privações de alguns atributos. A respeito das conclusões Bernardo Brandão pondera:

Nos tempos atuais, a questão se mostra ainda mais complexa. Alguns, notando que o uno não é identificado ao Bem e ao Belo no Parmênides e, ao contrário, parece até mesmo estar no mesmo plano que o semelhante e o dessemelhante, o movimento e o repouso e outras meta-idéias (Parmênides, 136B), negam qualquer possibilidade de que o discurso apofático da primeira hipótese verse sobre alguma espécie de primeiro princípio da realidade. No entanto, outros afirmam que, a partir de certa perspectiva, pode-se encontrar aí “uma lúcida exposição da famosa teologia negativa”, o que faz mais sentido ao se considerar uma passagem do relato de Aristóxeno sobre a conferência de Platão sobre o Bem, que pode ser interpretada,

<sup>59</sup> Platão. Parmênides 137d. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, pp. 53 - 65.

<sup>60</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos. Op. cit., p. 92.

<sup>61</sup> Idem, p. 92.

não sem contestação, como uma identificação entre o Um e o Bem (Harm. Elem., II 39-40: ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἓν).<sup>62</sup>

Concluindo o que foi analisado até aqui, sabe-se que primeiramente o discurso apofático abarca o Ser, Platão utiliza o mesmo discurso só que num viés mais radical, mas não se sabe com clareza o propósito de radicalizar o discurso para concluir a primeira hipótese: a de quê sobre o Um não se pode conhecê-lo ou exprimi-lo<sup>63</sup>. Assim fica claro que nem Parmênides e nem Platão trabalharam uma teologia negativa, pois estendendo o já mencionado, nenhum deles versam sobre alguma espécie de primeiro princípio<sup>64</sup> da realidade. Já o mesmo não se pode concluir sobre Plotino e Pseudo-Dionísio Areopagita, principalmente o latino que marcará entre os filósofos o maior estigma para a interpretação daqueles diálogos com carga apofática. Ele desenvolverá a sua Teologia negativa sobre o *Parmênides* ao tomá-lo como um tratado metafísico e teológico e da mesma forma não se pode ignorar que tomá-o como expressão de uma genuína teologia negativa<sup>65</sup>. Por tais motivos, supor que Platão ou até Parmênides tenham desenvolvido uma Teologia negativa é problemático<sup>66</sup>. Contudo, o discurso apofático utilizado no Poema e nos diálogos não exprime alguma forma de Teologia negativa<sup>67</sup>. Até aqui a finalidade do discurso foi: mostrar a especificidade e superioridade do Ser, a transcendência do Bem, a dependência das coisas no Belo e a inacessibilidade do Um. E para finalizar a querela vale citar diretamente quem melhor levanta tal embate. A citação abaixo vale para os dois filósofos.

Também não se sugere haver uma Teologia negativa no pensamento de Platão, ao menos, essa parece ser a opinião da maior parte dos estudiosos atuais, que pode ser sintetizada da seguinte forma: “Platão não pode ser visto como o fundador da via negativa. No entanto, é verdade que suas idéias proveram a faísca da qual eventualmente derivaram os princípios da teologia negativa”.<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> Idem, p. 93.

<sup>63</sup> Idem, p. 96.

<sup>64</sup> Idem, p. 93.

<sup>65</sup> Idem, pp. 96 e 97.

<sup>66</sup> Idem, p. 94.

<sup>67</sup> Idem, p. 91.

<sup>68</sup> Idem, p. 91.

### 3 A TEOLOGIA NEGATIVA

No capítulo anterior os elementos negativos provindos do *Poema* de Parmênides e dos três diálogos, *Parmênides*, *O Banquete* e *A República*, foram submetidos à esmiuçamento e dele foi asseverado uma parva síntese do discurso apofático. Porém, uma advertência, eles não foram os únicos e nem os primeiros a trabalhar uma argumentação sistemática e negativa, existe toda uma história que percorre tanto os povos de língua “indo-europeia” quantos outros povos que não se encaixam neste grupo linguístico. O próximo exame cairá sobre Plotino e Dionísio, o Areopagita, que para os estudiosos é Pseudo-Dionísio Areopagita. Vale ao que segue ter em mente todo o sistema de construção do discursivo apofático que foi desvelado com destrinchamento dos vocábulos negativos e também ter em mente a interpretação dos vocábulos positivos que justificam o negativo. Desse modo, todo o processo que foi efetuado até aqui pode ser aplicado aos dois novos filósofos em análise afim de efetivar a tentativa de mostrar o peso dessa tradição neles. Sobre ambos pensadores vale lembrar a separação no tempo e no espaço é feita por uma linha tão tênue que permite estabelecimento de vínculo ou então como melhor instrui Reinholdo Ullmann não só permite como de fato, entre eles, ocorreu um influxo<sup>69</sup>.

#### 3.1. Plotino

Na quinta *Enéada* Plotino cita diretamente um lema-chave em Platão<sup>70</sup> e Parmênides<sup>71</sup>. Sobre o primeiro, menciona a opinião de Sócrates a respeito do Bem, opinião cara para Plotino e seus sucessores. Conforme a observação de Brandão Plotino considerava o estar além dos seres<sup>72</sup> como a expressão do primeiro princípio sendo superior ao ser também observa a radicalização feita pelo latino a respeito da opinião no referente a sua transcendência e inefabilidade. Sobre o segundo, ele transcreve na *Enéada* o lema: ser e pensar são a mesma coisa<sup>73</sup>, o trecho é um resto do *Poema* catalogado como B3, tais poucas letras a Plotino significará muito. Pois, conforme a análise de Brandão na *Enéada* V 1, 8<sup>74</sup>, além de Plotino assimilar os dois ensinamentos ele comutará ambos na seguinte frase: O um,

<sup>69</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Plotino: um estudo das Enéadas. – 2 ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 213.

<sup>70</sup> Plotino. *Enéada* V, 1, 8, linha 8.

<sup>71</sup> Idem, linha 17.

<sup>72</sup> Idem, linha 8. καὶ ἐπέκεινα οὐσίας.

<sup>73</sup> Plotino. *Enéada* V, 1, 8, linha 17. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>74</sup> Brandão. Bernardo G. dos Santos Lins. Op. cit., p. 96.

não sendo o ser, não pode ser pensado, está além do pensamento<sup>75</sup>. A utilização, contudo, é feita de forma diferente<sup>76</sup> e acarreta forçosamente conclusões que levam à teologia negativa, mas antes de chegar no novo cerne é importante terminar de analisar a influência de *o Banquete* e *Parmênides*. Plotino transcreve partes destes dois diálogos em sua *Enéada*<sup>77</sup> seguinte e por vez aparecerão os atributos utilizados para descrever o Belo e o Um. Bernardo Brandão indica o motivo:

Como se sabe, tal como outros filósofos da tradição platônica antiga, Plotino identificou as hipóteses do Parmênides às hipóstases de seu sistema, interpretando o uno da primeira hipótese como o Uno, princípio fundamental da realidade. No decorrer de sua obra, as reminiscências às negações da primeira hipótese são várias. Charrue as identificou nas Enéadas V 2, V 3, V 4, V 5, VI 5, VI 6, VI 7, VI 8 e VI 9.<sup>78</sup>

Ao elucidar alguns aspectos da filosofia de Plotino acaba por enunciar a força dessa tradição na mesma, mas ao trazer a tona o Um e o fato dele ser a fundamentação da realidade, conseqüentemente abre espaço para fixar a ele um ponto de convergência. Aceitando a última reminiscência do texto VI 9, a próxima demonstração será a seguinte passagem de *Enéada*, onde visivelmente o discurso apofático desponta e denuncia a posição de Plotino na tradição.

Γεννητική γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αἶ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, (...) <sup>79</sup>

A saber, que a natureza do Um é a engendradora de todos os seres e não é nenhum deles. Não é nada nem qualidade, nem quantidade, nem intelecto, nem alma, nem está em movimento nem em repouso, nem no espaço, nem no tempo, mas está em si, consigo, sendo sempre uniforme, (...) <sup>80</sup>

Os atributos negativos advindos do diálogo *Parmênides* são: não se move, não repousa, não está no tempo e nem no espaço; atributos Platônicos-Pitagóricos<sup>81</sup>: não possui qualidade e nem quantidade; não pertence às hipóteses de Plotino<sup>82</sup>: nem intelecto, nem alma; e partilha exclusividades de *o Banquete*: está em si, consigo, sendo sempre uniforme. Ora, toda negação desenvolvida permite duas rápidas conclusões bem articuladas pela pesquisadora Loraine

---

<sup>75</sup> Idem, p. 96.

<sup>76</sup> Idem, p. 96.

<sup>77</sup> Plotino. *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>78</sup> Brandão. Bernardo G. dos Santos Lins. Op. cit., p. 95.

<sup>79</sup> Plotino. *Enéada* VI, 9, 3. Linhas 40-44.

<sup>80</sup> Tradução livre.

<sup>81</sup> Plotinus. *Enneads* VI, 6-9. With an english translation by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. 1ª ed. 1966. Cambridge: Harvard Univ. Pr. & London: Heinemann, 1988, p. 315. *This comes from an established Platonic-Pythagorean exegesis of the First Hypothesis of Plato's Parmenides.*

<sup>82</sup> Brandão, Bernardo G. dos Santos Lins Brandão. Op. cit., p. 95.

Oliveira, mas reduzidas devido a natureza desse trabalho. Uma, o humano não possui acesso a esse primeiro princípio, pois ele é uma das coisas engendradas por ele e não consegue ter ciência dele. Outra, o Um, por sua vez, não permite nenhum acesso discursivo. Logo, o Um é inefável<sup>83</sup>. Todavia, entende-se o uso da via da remoção ao invés de uma construção positiva pela motivação de cortar-se a realidade em diferentes partes para demonstrar que numa realidade simples, onde toda a multiplicidade está cessada há de alguma forma o Um, em outra está a multiplicidade e sua diversa possibilidade de discurso. Assim, se o Um é inefável, inacessível, simples, logo, nenhum atributo logra atingi-lo e não o faz

Isso porque, como o Uno engendra todos os seres, é anterior a eles. Ora, todas essas propriedades são predicados dos seres e, por isso, não podem ser atribuídas ao Uno. Ainda, se o Uno possuísse predicados, não seria uno, pois comportaria a multiplicidade. Eis o que Plotino diz a esse respeito, na argumentação que nega o movimento e o repouso ao Uno (mas que pode se estender às outras propriedades negadas): Porque então, se não é movido, também não está em repouso? Porque uma destas propriedades ou ambas, estão necessariamente em um ser, e o que está em repouso, pelo Repouso está em repouso, e não é o mesmo que o Repouso. Assim, acontece a ele e ele não mais permanece simples.<sup>84</sup>

Ora, de toda tradição grega do discurso apofático aqui analisada uma diferença peculiar e clara já separa Parmênides e Platão de um lado e Plotino de outro. Para os primeiros o discurso apofático delimita um objeto do discurso independente ou não se o intelecto humano consegue ciência particular dele. Para Plotino o discurso apofático acerca do Um acarreta conclusões únicas, pois

para Plotino, “não há compreensão deste pela ciência ou pela intelecção (μηδὲ κατ’ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν), pois a ciência é discurso e o discurso é múltiplo (λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη πολλὰ δὲ ὁ λόγος). Ora, se o discurso é multiplicidade e essencial ao conhecimento racional, o discurso apofático é uma forma de negar a multiplicidade através da própria multiplicidade e da razão. E é assim que a razão, mesmo sendo incapaz de conhecer o Uno, pode ajudar na compreensão deste “por meio de uma presença superior à ciência” (κατ’παρούσιν ἐπιστήμης κρείττονα), que ocorre quando não se abandona a unidade.<sup>85</sup>

Logo, o discurso apofático em Plotino, devido às suas características, encaixa-se numa teologia negativa e igualmente concordante ao entendimento acima é Manuel Freitas. Devido as suas palavras, ele aparenta encontrar no filósofo características nítidas de uma teologia negativa preocupada em operar por meios de negações e não afirmações, pois

---

<sup>83</sup> Oliveira, Loraine de Fátima. Discurso Místico e figuras místicas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, PPGS, 2008, p. 56.

<sup>84</sup> Brandão. Bernardo G. dos Santos Lins. Op. cit., p. 95.

<sup>85</sup> Idem, p. 96.

Plotino pensa que a razão humana não pode conhecer todas as coisas e que a sua última e suprema conclusão consiste em reconhecer a sua insuficiência e admitir para além daquilo que lhe é inteligível, uma realidade supra-inteligível, acessível apenas a contemplação extática (Enéadas, VI, 9,4). (...) As trevas ou ignorância em que a alma mergulha resultam não de um defeito, de uma carência, mas de um excesso, de uma super abundância de realidade e de luz (Enéadas, VI, 8, 16)<sup>86</sup>

Quem melhor se servirá disso será Proclo, discípulo de Porfírio, o sucessor de Plotino, e junto a Dionísio Areopagita firmarão e passarão à posteridade a teologia negativa, quase que parecida com a acepção e constituição atual, para ambos: o conhecimento de Deus é mais apofático do que catafático<sup>87</sup>. A respeito da instrução de Reinholdo Ullmann<sup>88</sup> não houve influência direta entre Plotino e Dionísio o que ocorreu foi que

Plotino exerceu influxo no cristianismo. Logramos, até dizer que ele é o intermediário entre a concepção antiga de realidade, entendida naturalisticamente, na qual Deus é apenas uma figura complementar do saber filosófico, e a concepção cristã de Deus, o qual é pressuposto e término de todo ser. Em lugar de um Deus distante, Plotino proclama um Deus já presente. Outro pensador que se impregnou das ideias de Plotino e do neo-platonismo é o Pseudo-Dionísio Areopagita (ca. 480-530),(...)<sup>89</sup>

### 3.2. Dionísio Areopagita

O elo que ligaria Dionísio Areopagita aos filósofos citados e igualmente a outros que possuem grande peso para a tradição do discurso apofático, mas que não estão sendo analisados por insuficiência deste trabalho, seriam elos mais fortes ao ponto de alguns estudiosos citarem-no como elo de dependência, principalmente os de ligação aos trabalhos de Plotino e Proclo<sup>90</sup>. A respeito dos atributos, principalmente os presentes no Poema de Parmênides e no diálogo platônico homônimo ao eleata vale antecipar que eles aparecerão no *Corpus Areopagiticum* e para Cícero Bezerra este fenômeno caracteriza-se como resgate<sup>91</sup>. A recuperação do valor desses atributos será feito por Dionísio Areopagita dando-lhes uma interpretação nova e ao mesmo tempo desenvolvendo um discurso apofático próprio, embora, curiosamente permaneça vinculado ao tipo de filosofia desenvolvido por Plotino e Proclo. Comparando com Platão, o seu discurso apofático será diferente daqueles verificados nos diálogos, e conforme o Areopagita cria um discurso apofático cristão ele consegue distanciar-se cada vez mais dessa herança helena. Mesmo desenvolvendo um discurso apofático

<sup>86</sup> Logos Enciclopédia Luso-Brasileira. Op. cit., p. 113.

<sup>87</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Op. cit., p. 122.

<sup>88</sup> Idem, p. 122.

<sup>89</sup> Idem, p. 213.

<sup>90</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Op. cit., p. 23.

<sup>91</sup> Idem, p. 23.

propriamente cristão a persistência de um fato curioso chama atenção. Alguns dos atributos resgatados não são muitos frequentes na bíblia, mas são recorrentes na tradição do discurso apofático heleno<sup>92</sup> e como exemplifica Cícero Bezerra, ao dá nota do atributo νεώτερος e πρεσβύτερος, em português são velho e jovem, que conjuntamente a παλαιός, dia antigo, compartilham o atributo de “o mais antigo dos dias<sup>93</sup>” tal atributo encontra-se na segunda hipótese do diálogo *Parmênides*<sup>94</sup>, mas não nos textos cristãos. Existem, contudo, os encontros. Cícero Bezerra em seu livro desenvolve um quadro comparativo entre os atributos presentes tanto no tratado *Os Nomes Divinos* quanto no diálogo *Parmênides*<sup>95</sup> e eles são os seguintes: Os atributos μέρος e ὅλον<sup>96</sup> que significam respectivamente *todo* e *partes* aparecem no diálogo *Parmênides* da seguinte maneira: nem será um todo, nem terá partes<sup>97</sup>; e aparecem no tratado *Os Nomes Divinos* da seguinte forma: contêm e possui de maneira imanente e por participação, o todo e as partes do todo<sup>98</sup>. Ἀρχή, μέσον e τελευτή<sup>99</sup>, respectivamente *princípio*, *meio* e *fim*, diálogo *Parmênides*: nem princípio nem meio nem fim<sup>100</sup>; *Os Nomes Divinos*: Aquele que preexiste constitui o princípio da duração, da medida, pois precede toda essência, toda existência<sup>101</sup>. Κίνησις – στάσις<sup>102</sup>, *movimento* e *repouso*, diálogo *Parmênides*: nem em repouso nem em movimento<sup>103</sup>; *Os Nomes Divinos*: Situado além de toda categoria de repouso e movimento, é o que estabiliza cada ser<sup>104</sup>. Os atributos ἄγνωστον / ἀνόνημον – γνωστόν / πολύννημων<sup>105</sup> significam respectivamente *desconhecido*, *inominado*, *conhecível* e *vários nomes* aparecem no diálogo *Parmênides* da seguinte maneira: nem é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem percebe ser algum<sup>106</sup>; e aparecem no tratado *Os Nomes Divinos* da seguinte forma: Os teólogos louvam como Sem nome e o invocam com todos os nomes<sup>107</sup>. O diálogo *Parmênides* influencia fortemente a obra dionisiana. É perceptível pela presença dos atributos

<sup>92</sup> Idem, p. 23.

<sup>93</sup> Idem, p. 23.

<sup>94</sup> Platão, *Parmênides*, 140e.

<sup>95</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 22.

<sup>96</sup> Idem, p. 22.

<sup>97</sup> Platão. *Parmênides* 137d. Trad. cit., p. 53.

<sup>98</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Op. Cit., p. 22

<sup>99</sup> Idem, p. 22.

<sup>100</sup> Platão. *Parmênides* 137d. Trad. cit., p. 53.

<sup>101</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 22

<sup>102</sup> Idem, p. 22.

<sup>103</sup> Platão. *Parmênides* 137d. Trad. cit., p. 57.

<sup>104</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 22

<sup>105</sup> Idem, p. 22.

<sup>106</sup> Platão. *Parmênides* 142a. Trad. cit., p. 65.

<sup>107</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 22.

do diálogo nos tratados, pela influência no entendimento de Dionísio e, de maneira consequente, a maneira como lê outros diálogos. Portanto, tal diálogo acaba por ser o mais marcante nos escritos do Areopagita. A prova pode ser o desenvolvimento dado ao Bem provido do diálogo *a República* que será derivado do Um das duas primeiras hipóteses do *Parmênides*. Logo, o Um enquanto Bem, como deriva Dionísio, possuirá dois aspectos: causa e totalidade<sup>108</sup>. Bezerra identifica essa possibilidade de derivação devido a uma leitura bem transcendente do Bem platônico, não se atendo como algo que está somente para além das causas<sup>109</sup>, mas como o nome utilizado pelos teólogos para referir-se à absoluta transcendência<sup>110</sup>. Portanto, sendo o nome divino que leva à absoluta transcendência pode-se ter a seguinte união: Um-Bem<sup>111</sup>. Bezerra traz mais uma motivação: Dionísio uni-las em uma mesma ideia, a saber, o Um-Bem, dado que é tudo porque tudo preexiste nele e é causa de tudo, porque tudo procede dele<sup>112</sup>. Cícero consegue esmiuçar muito bem essa passagem adicionando outras informações pertinentes.

Disto resulta que o Uno-Bem é o que produz todas as coisas, aristotelicamente, sem sair de si mesmo. Este estar em si e, ao mesmo tempo, conter tudo em si é o que faz do Uno ser a condição *sine qua non* para toda multiplicidade. Nada existe que não participe do Uno. Vale dizer que, por ser causa universal de tudo, não é a soma das partes de uma pluralidade, já que precede a distinção entre unidade e pluralidade. Para explicar esta precedência, Dionísio recorre à distinção entre acidentes e sujeito; segundo ele, aquilo que é múltiplo, em nomes e acidentes, permanece uno por seu sujeito, bem como o que é múltiplo por processão é uno por princípio, de modo que nada escapa ao poder unificador do Uno<sup>113</sup>.

Bezerra, portanto, em sua citação acaba por destacar a ideia do Bem platônico tirada do diálogo *a República* do contexto parcial do pensamento dionisiano levantado por ele. E, para entender o Bem de Platão em Dionísio é necessário saber o que o principal lema do diálogo, em outras palavras, o Bem estando além e acima dos seres, significa para Dionísio e como isto influi no Um-Bem dionisiano. Cícero explica<sup>114</sup> que para o Areopagita a junção Um-Bem embora esteja “acima e para além da essência” terá os seguintes aspectos, de um lado, transcenderá a toda determinação ou forma<sup>115</sup>, e do outro, será a causa de tudo, fundará e dará ser a tudo que é<sup>116</sup>. Destarte, o Um-Bem comporta um duplo aspecto de transcendência e

---

<sup>108</sup> Idem, p. 47

<sup>109</sup> Platão. *A República*. 509b.

<sup>110</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 47.

<sup>111</sup> Idem, p. 48.

<sup>112</sup> Idem, p. 47.

<sup>113</sup> Idem, p. 48.

<sup>114</sup> Idem, p. 49.

<sup>115</sup> Idem, p. 49.

<sup>116</sup> Idem, p. 49.



imanência, Bezerra observará nisto uma característica do discurso apofático areopagítico e explicará, mais uma, as das negações. Quando Dionísio nega a substancialidade não se deve compreender como privando o modo de ser de uma substância, mas como expressão de sua “hipersubstancialidade”<sup>117</sup>. Sócrates, antes de apresentar a “hipertranscendenciabilidade”<sup>118</sup> do Bem diz considerar o Sol como o filho do Bem e gerado à sua semelhança<sup>119</sup>. O Areopagita resgatará a imagem platônica do Sol como arquétipo do poder iluminador e conservador do Bem superior a todo Ser<sup>120</sup>, mas para Dionísio, a imagem do Bem enquanto Sol significa o fato de transcender toda imagem e toda substância<sup>121</sup> e ambos possuem um movimento de assimilação que permite a Dionísio fazer a união.

A adequação do Bem ao Sol tem sua fonte no movimento de assimilação que ambos realizam, ou seja, do mesmo modo que o sol ilumina, não por desejo, mas por ser todas as coisas, o Uno-Bem converte todas as coisas a ele por um movimento de “auto-assimilação”. As coisas são, na medida em que participam ou buscam assimilar-se ao Bem em si, fonte de toda a luz<sup>122</sup>.

Da imagem do Sol o filósofo cristão retira mais uma imagem, a da luz que emana do Um-Bem<sup>123</sup>. O simbolismo da luz tem uma relação direta entre os símbolos e os nomes divinos como poderes unificadores e reveladores<sup>124</sup>. Nas palavras do pesquisador brasileiro:

A imagem da luz que emana do Uno-Bem é algo interessante e que merece um aprofundamento. É verdade que o simbolismo da luz tem uma longa história, tanto na Teologia como na arte gótica e renascentista cristã, mas tratando-se de um pensamento que busca compreender a relação direta entre os símbolos ou nomes divinos como poderes unificadores e reveladores, parece-nos imprescindível ir ao texto procleano do *Crátilo*. (...) Proclo, no parágrafo LXXI, depois de expor a participação conforme a claridade e obscuridade do sinal divino que existe em cada coisa, afirma que é por meio da processão que o informe ganha forma; diz ele: “através do movimento, se nos faz visível da parte dos próprios deuses, ao ter o ativo por meio da causa divina, e o configurado, por meio da essência que a recebe”.<sup>125</sup>

---

<sup>117</sup> Idem, p. 49.

<sup>118</sup> Idem, p. 49

<sup>119</sup> Platão. A República. 508b. Op. cit., 205.

<sup>120</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Ob. Cit., p. 49.

<sup>121</sup> Idem, p. 49.

<sup>122</sup> Idem, pp. 49 e 50.

<sup>123</sup> Idem, p. 51.

<sup>124</sup> Idem, p. 51.

<sup>125</sup> Idem, p. 51.

Para o cristão a imagem da luz possui uma fecundidade e permite a possibilidade de pensá-la como paradigma tanto do mundo físico, por ser uma analogia do Sol, como espiritual por fazer analogia ao inteligível<sup>126</sup>:

O Bem tem, portanto, um fundamento metafísico que o faz causa sem palavra de todas as coisas. É ele que protege e penetra, parte a parte, e é dele que as coisas retiram seu próprio limite e para o qual tendem. Nenhuma imagem melhor representa este desejo inextinguível que a do Sol que une o disperso mantendo-o em perfeita unidade. O Bem é “Luz inteligível que está acima de toda luz, pois é causa de toda iluminação”. Disto resulta que, para Dionísio, a luz pode ser pensada como paradigma tanto do mundo físico (analogia do sol) como espiritual (inteligível)<sup>127</sup>.

Até aqui foram apresentados vários esmiuçamentos pequenos do Bem e do Um, ambos presentes na tradição do discurso apofático grego e/ou não e resgatados por cristãos como Dionísio Areopagita. Contudo, um atributo falta, o Belo, e será possível desenvolvê-lo, pois não é diferente daquele Belo definido por Diotima como nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras ninharias mortais<sup>128</sup> e o método para alcançá-lo, a escalada erótica, já apresentada aqui terá sua parte na obra dionisiana. Diz Dionísio Areopagita que Deus é chamado de Belo porque é completamente belo e superior a todo belo e essa beleza que dá a cada ser a beleza segundo a proporção que lhe convém<sup>129</sup>.

Assim o Belo se confunde com o Bem. Dionísio parte do pressuposto de que todo o movimento tem como causa eficiente, motriz e final a beleza e, deste modo, não há nada que não participe do Belo e do Bem. Os três movimentos, já citados anteriormente, circular, retilíneo (da providência em direção aos inferiores) e o movimento “helicoidal”, caracterizado como o movimento interno da providência, mas sem sair de si mesmo, é uma herança visivelmente procleana<sup>130</sup>.

Dizer que todo movimento tem causa eficiente, motriz e final a beleza é uma forma de resgatar o ensinamento de Diotima sobre uma das finalidades do Eros nos humanos que é a participação na imortalidade por meio da concepção e geração<sup>131</sup>. Depois de explicar o comportamento humano por meio da doutrina erótica ensinada a Sócrates por Diotima demonstrará por meio do discurso apofático a escalada onde cada degrau é uma etapa de avanço até chegar ao Belo em si<sup>132</sup>. Não deixa de ser parecido, tal ensinamento, com a

---

<sup>126</sup> Idem, p. 52.

<sup>127</sup> Idem, p. 52.

<sup>128</sup> Platão. O Banquete. 211e. Op. cit., pp. 42 e 43.

<sup>129</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Op. cit., pp. 52-53.

<sup>130</sup> Idem, p. 53.

<sup>131</sup> Platão. O Banquete. 208e-209a. Op. cit., p. 40.

<sup>132</sup> Idem. 211c-d. Op. cit., p. 42.

sugestão feita pelo suposto juiz convertido por Paulo ao seu “caro Timóteo”<sup>133</sup>. O Areopagita sugere ao seu amigo abandonar

também os sentidos e as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, todas as coisas que não são e que são e, na medida do possível, sê erguido no desconhecido, à união com o que está acima de toda essência e conhecimento. Assim, no êxtase puramente irresistível e livre, fora de si mesmo e de tudo, será levado para o raio supra-essencial da treva divina, tendo afastado tudo e de tudo tendo-se libertado<sup>134</sup>.

A apófasis do Areopagita é fortemente marcada por uma herança de Diótima e permite conduzir a alma a uma ascensão que parte de seres em direção à simplicidade absoluta<sup>135</sup> configurando não só um exercício lógico como de ascese espiritual, devido a esta configuração possuirá dois aspectos, o primeiro será metafísico, pois o seu exercício transcende a renúncia moral ou a simples negação dialética<sup>136</sup>, o segundo, místico, no sentido que a alma, ao abandonar as coisas, o faz-lo por entender que existe uma presença incomparavelmente melhor<sup>137</sup>. Nem aqui Dionísio dissocia-se de Plotino.

Neste sentido podemos afirmar com Ysabel de Andia que a *via negativa* dionisiana se associa diretamente à ideia plotiniana de *aphele pánta* presente, ao mesmo tempo, na *Enéada* V3, 17(35) e na Teologia Mística (*pánta aphelon* 1000A). Na realidade, ambos pensadores estão falando de uma mesma coisa, isto é, trata-se do movimento conversador que tanto pode ser definido como uma “supressão”, como “superação” ou “elevação” (*anagoge*) em direção ao Uno superior a todo ser.<sup>138</sup>

A preocupação do Areopagita ao desenvolver o seu discurso negativo não é isoladamente fundamentar o seu projeto de teologia negativa em uma operabilidade estrita ou radicalizar a transcendência de Deus, mas também contribuir de alguma forma com o entendimento do divino e a sua experimentação.

A contribuição da *apóphasis* dionisiana consiste no fato de livrar o pensamento de uma redução do divino a um *ente* qualquer do mundo, passível de um conhecimento e formulação lógico-racional. Para Dionísio, existem dois tipos de profanos: os que crêem poder conhecer a essência de Deus por meio de conhecimento racional e aqueles que se apóiam nas imagens para defender a causa transcendente de todas as coisas. A experiência apofática dionisiana se baseia, antes de tudo, na simplicidade e no fato de que o mundo existe como manifestação ou “presentificação” do mistério divino. Por essa razão, a *Teologia Mística* pode ser pensada como uma exposição, não de uma experiência do tipo mágico ou sobrenatural, mas de uma “vivência” que

<sup>133</sup> Areopagita, Pseudo-Dionísio. Sobre a Teologia Mística para Timóteo. Tradução e notas de Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. Faculdade de Letras da UFMG. Kléos n.5/6: 146-165, 2001/2, p. 149.

<sup>134</sup> Areopagita, Pseudo-Dionísio. Op. cit., p. 149.

<sup>135</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Op. cit., p. 129.

<sup>136</sup> Idem, pp. 125 e 126.

<sup>137</sup> Idem, p. 126.

<sup>138</sup> Idem, p. 129.

segue o clássico princípio de uma vida conforme a natureza. Na passagem 868A de *Dos Nomes Divinos*, Dionísio afirma que somente quando o homem sair totalmente de si mesmo e entregar-se por inteiro, virão em abundância os dons divino. Em outras palavras, o que propõe Dionísio é a entrega total do homem à “esperança” que não é “espera”, mas um deixar que as coisas sejam o que são em si mesma.<sup>139</sup>

Dessarte, conclui em citação direta o peso da tradição do discurso apofático grego na obra dionisiana e como o Areopagita torna muito eficiente todo esse discurso apofático que descreve o Um, o Bem e o Belo em sua obra.

Os escritos desse autor, máxime *De divinis nominibus* que é um tratado do *Corpus areopagiticum*, apresenta-se como uma síntese do pensamento cristão e do neoplatonismo. Deus, sumo Bem, difunde-se soberanamente, tal como afirma também Plotino. É imanente e transcendente, porém distinto das coisas por ele criadas. É o Supra-Ser, a Supra-Essência. Em dizendo que ele é a Vida, a Beleza, a Sabedoria, torna-se mister reconhecer que todos os nomes são insuficientes para exprimir-lhe a natureza. O saber sobre a existência do Uno é, ao mesmo tempo, um saber de incognoscibilidade radical do Uno em si. Em suma, Deus é inefável (anónimos), e inefabilidade implica infinitude. A teologia deve ceder lugar à teologia negativa, que é verdadeira, enquanto positivamente que a divindade está além das nossas afirmações e negações.<sup>140</sup>

Independentemente de Dionísio Areopagita ter resgatado ou sofrido influência de Plotino e Proclo é possível concluir ao apoiar-se em Cícero Bezerra a junção efetuada por ele das duas forças, uma advinda da interpretação paulina do Deus oculto<sup>141</sup> e outra da inacessibilidade absoluta do primeiro Um<sup>142</sup>. Infelizmente este trabalho carece de uma análise da primeira força a altura de sua importância, mas a respeito da segunda foi possível abarcá-la conforme emoldurou-se a teologia negativa ao retirá-la da culminância resultante do desenvolvimento de elementos atestados desde o filósofo eleata Parmênides: o Um, o Bem, o Belo, o uso de imagens e o discurso apofático. Elementos estes reconfigurados, pois, conforme demonstrado o Deus dionisiano não só possui esses elementos em sua plenitude como também principia-os e limita-os. O pensador dedicou boa parte de seus tratados a teologia positiva e a argumentação catafática necessária para fundamentá-la. Por mais que a outra teologia e outro discurso tenham sido mais desenvolvidos isto não implica desprezo por parte de Dionísio a outros modos<sup>143</sup>. O que de fato o Areopagita faz ao colocar a *Teologia Mística* nas páginas finais de seu trabalho é mostrar por meio da rigorosa tradição do discurso apofático a possibilidade de se pensar Deus fora de toda categoria e objetividade racional. Isso leva a

---

<sup>139</sup> Idem, pp. 134 e 135.

<sup>140</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Op. cit., p. 213 e 214.

<sup>141</sup> Areopagita, Pseudo-Dionísio. Op. cit., p. 98.

<sup>142</sup> Idem, p. 98.

<sup>143</sup> Idem, p. 99.

Cícero Bezerra pensar que a *Teologia Mística* se posiciona, dentro do *Corpus areopagiticum*, no nível superior e requer uma iniciação que transcende todos os esforços expressos nos demais tratados<sup>144</sup>. Bezerra encontra motivos nas primeiras linhas da *Teologia Mística* onde vê um tom inaugural que demonstra a profundidade que contém este tratado<sup>145</sup>:

Trindade supra-essencial, supradivina e suprabondosa, guardiã da sabedoria divina dos cristãos, conduza-nos ao supradesconhecido, supraclaro e altíssimo cume das Escrituras místicas, ali onde os simples, livres e imutáveis mistérios da teologia estão escondidos sob a bruma supraluminosa do silêncio iniciático oculto, no mais obscuro supra-resplandecem o mais supraclaro e, no totalmente intangível e invisível, suprapreenchem de esplendores suprabelos as inteligências sem olhos.<sup>146</sup>

As primeiras obras trazem uma fundamentação catafática e a última apofática. Bezerra identifica nessa ordem estabelecida por Dionísio um motivo<sup>147</sup>.

Não é por casualidade que a *Teologia Mística* é o único texto dionisiano que começa com uma prece e exaltação a um constante exercício. Com isso queremos ressaltar que os *Nomes Divinos*, as *Hierarquias Celeste e Eclesiástica*, além das obras citadas por Dionísio com os *Esboços teológicos* e a *Teologia simbólica*, são obras que ousaríamos classificar de “didáticas” ou introdutórias aos mistérios que se revelam, de maneira radical, na *Teologia mística*. Este fato explicaria porque este tratado é o mais curto e o mais denso de todos os escritos dionisiano<sup>148</sup>

Os escritos dionisianos não apontam para uma aporia, mas assim para uma superação, seja ela proveniente de uma escalada ou uma supertranscendência. Ela aponta para uma etapa do conhecimento onde há uma superabundância causando um não conhecimento resultante de uma cessão total do pensamento<sup>149</sup>. Logo, o pensamento do cristão é um pensamento que ousa renunciar a objetividade de seu fundamento ao abarcar o vazio como única possibilidade de uma verdade experiência sobre o divino<sup>150</sup>. Portanto, a teologia mística leva a um não-saber a respeito do divino e por tal Bezerra sugere como ignorância<sup>151</sup>, mas não é em sentido primário que significa falta de conhecimento, pois para chegar a tal conclusão é necessário toda uma fundamentação iniciática que acarretará em informação ou conhecimento porque é só depois do conhecimento pleno da insuficiência do homem acerca do divino tem-se ignorância por excesso de conhecimento. Isto é derivável da ideia de silêncio<sup>152</sup> comum a tradição de Plotino

---

<sup>144</sup> Idem, p. 100.

<sup>145</sup> Idem, p. 100.

<sup>146</sup> Areopagita, Pseudo-Dionísio. Op. cit., p. 149.

<sup>147</sup> Idem, p. 100.

<sup>148</sup> Idem, p. 100.

<sup>149</sup> Idem, p. 100.

<sup>150</sup> Idem, p. 100.

<sup>151</sup> Idem, p. 98.

<sup>152</sup> Idem, p. 100.

que o cristão entenderá que o silêncio nesse caso se converte em “palavra” unificadora que está acima de todo som<sup>153</sup>. Então desse não-conhecimento que gera um conhecimento que neste caso unifica toda a causa Dionísio Areopagita dará as bases para Nicolau de Cusa edificar a sua douda ignorância.

#### 4 O CONCEITO DE DOUTA IGNORÂNCIA

Dionísio, o Areopagita, possui um influxo autodeclarado em Nicolau de Cusa. O filósofo do século XV faz do antigo o objeto das mais elogiosas referências por sua parte<sup>154</sup> ficando claro o quê liga ambos livre de levantar-se dependência do alemão ao bizantino ou se o primeiro comporta-se como uma espécie de discípulo que melhor entendeu o último, pois tais levantamentos necessitariam de um estudo que dessem apoio a tais declarações e até abertura de um espaço para uma pesquisa avançada que provasse o quê de fato os liga. Em seu mais famoso livro, *A Douda Ignorância*, título também homônimo a doutrina que porta, as menções diretas aos tratados e os elogios à pessoa de Dionísio são correntes. Do punho de Nicolau de Cusa estão gravados na literatura frases como *ut aim Dionysius*<sup>155</sup>, traduzido por Reinholdo Ullmann, conforme diz Dionísio<sup>156</sup>, ou os elogios *magni*<sup>157</sup>, *maximus*<sup>158</sup>, ou *divinorum scrutator*<sup>159</sup>, respectivamente, grande, grandíssimo e grande estudioso das coisas divinas, da mesma forma, Nicolau grafa na literatura o estrato de Dionísio e de vários outros que partilham a posição de serem os nossos doutores mais sábios e agraciados por Deus<sup>160</sup>. Provar pelo punho e posteriormente pelo trabalho filosófico o vínculo entre ambos é ligar esse “hércules do Papa” a tradição que tem como último expoente Plotino<sup>161</sup> aquele que estabeleceu um fluxo em Proclo e no Areopagita e desta forma transmitiu toda aquela carga não só ao tal hércales, mas a toda Idade Média. É importante frisar-la por ser efetiva até na

---

<sup>153</sup> Idem, p. 100.

<sup>154</sup> André, João Maria. Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 749.

<sup>155</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., L. 1, C. XXIV, nº 78.

<sup>156</sup> Idem. Trad. cit., Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 94.

<sup>157</sup> Idem. L 1, C. XVII, nº 48.

<sup>158</sup> Idem. L 1, C. XVIII, nº 54.

<sup>159</sup> Idem. L 1, C. XVI, nº 43.

<sup>160</sup> Idem, Trad. cit., Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 62.

<sup>161</sup> Idem, p. 26.

construção do maior monumento filosófico cusano, a doutrina da douda ignorância. Reinholdo<sup>162</sup> aponta a óbvia conexão do tema da douda ignorância com o *tópos* da impredicabilidade do primeiro princípio, que se encontra antes de Plotino, mas recebe na Enéada sua formulação mais completa, destinada a tornar-se canônica em todos os neoplatônicos<sup>163</sup>. João indica que Nicolau se aproximará às motivações apofáticas dionisianas ao apontar a doutrina para uma conscientização dos limites humanos justificada pela impotência do homem face à prossecução da verdade<sup>164</sup>, assim a douda ignorância fica a par da teologia negativa. O pesquisador não identifica somente na doutrina uma proximidade cusana-dionisiana, mas identifica também nas páginas de *A Douda Ignorância* o primeiro passo de uma hermenêutica dos nomes divinos profundamente influenciada pela obra do Dionísio que só terminará na última obra de Nicolau de Cusa, *De Apice Theoriae*<sup>165</sup>.

A obra e a doutrina posicionam o Filósofo num alto patamar da história do conhecimento, porém, a douda ignorância, aqui nem a doutrina e nem a obra, mas a junção de dois termos semanticamente que aparentam conflito de entendimento não é de inteira novidade na tradição filosófica. É possível voltar ao passado e encontrá-la em Agostinho<sup>166</sup>, Dionísio Areopagita<sup>167</sup> e Boaventura<sup>168</sup>. Mesmo sendo indelével a participação deles no processo de formação no final será de exclusividade e originalidade a edificação feita por Nicolau de Cusa. Pois, mais do que um livro que apresenta essas coisas até agora inauditas<sup>169</sup>, no próprio chavão de Nicolau<sup>170</sup>, é também um livro que comporta uma série de saber que com o tempo se tornará emblemático como resposta tanto aos dogmatismos quanto aos ceticismos que frequentemente ameaçam a aventura humana do saber<sup>171</sup>. Tudo começa a tomar forma no terceiro capítulo do primeiro livro quando Nicolau dá por evidente a doutrina de Aristóteles a respeito da desproporcionalidade entre o finito e infinito<sup>172</sup>. Ele, então, ao mesmo tempo desembrulha a doutrina da douda ignorância enquanto resposta ao problema da desproporcionalidade. Portanto, a douda ignorância por ser a resposta a incomensurabilidade

---

<sup>162</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Op. cit., p. 68.

<sup>163</sup> Idem, p. 67.

<sup>164</sup> André, João Maria. Op. cit. 749

<sup>165</sup> Cusa, Nicolau de. *A Douda Ignorância*. Trad. cit., João Maria André, p. XXI.

<sup>166</sup> Santo Agostinho. Epistola ad Probam 130, c. 15 § 28 “Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, que adiuvat infirmitatem mostram”.

<sup>167</sup> Dionísio Areopagita. *De Mysthica Theologia* c. 1, § 1. “ἀγνώστως ἀνατάθητι”.

<sup>168</sup> Boaventura de Bagnoregio. Übinger, *Docta Ignorantia* S. 8. “spiritus noster non solum efficit uragilis ad ascensum verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum”.

<sup>169</sup> Cusa, Nicolau de. *A Douda Ignorância*. Trad. cit. Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 151.

<sup>170</sup> Idem, p. 151.

<sup>171</sup> Cusa, Nicolau de. *A Douda Ignorância*. Trad. cit., João Maria André, p. XXI.

<sup>172</sup> Cusa, Nicolau de. *A Douda Ignorância*. Trad. cit., Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 46.

do infinito<sup>173</sup> não a faz ser motivada por tal problema. Nicolau empunha a doutrina perante dois desafios que motivam as especulações cusana o problema do sentido da criação<sup>174</sup> e o sentido do discurso filosófico<sup>175</sup>. O primeiro desafio enfrentado pela doutrina coloca-a, pelo menos de uma forma primitiva, a reflexão da douta ignorância num plano “teológico-metafísico” e “gnoseo-lógico”. E nas palavras do estudioso

se aquele coloca a reflexão primordialmente num plano teológico-metafísico, este insere-a num quadro predominantemente “método-lógico” e “gnoseo-lógico”, cujas coordenadas adquirem um significado relevo no confronto com a filosofia escolástica no seu delineamento aristotélico-tomista. (...) tanto num caso como no outro, o que se interroga é o sentido do discurso: no primeiro caso, o sentido do discurso divino, que transparece numa concepção da criação como posição de sentido a partir do logos; no segundo caso, o sentido do discurso humano, assumido como captação e “re-produção” do sentido dos sinais em que se manifesta a plenitude original e originante. Especial significado para a articulação entre uma face deste problema assume o pressuposto que o gera precisamente na sua qualidade de pressuposto: a infinitude do princípio fundamente do princípio fundante, em que, afinal, radica a respectiva inatingibilidade<sup>176</sup>.

A citação é originada da proposta de João Maria André a fim de apresentar a doutrina cusana visando-a ser uma filosofia da interpretação<sup>177</sup> que também funciona para articular o discurso divino e o discurso humano. O mesmo trecho explica o contexto de surgimento destes discursos, e, consoante a citação, o primeiro transparece numa concepção da criação como posição de sentido a partir do logos, o segundo, aparece quando se assume o discurso humano como captação e reprodução dos sentidos dos sinais em que se manifesta a plenitude original e originante. Apesar de quê em ambos os casos é marcante a lição paulina vale lembrar que ela entra de forma direta e indiretamente, nesse caso por meio da obra dionisiana, no autor e será assumida em sua obra principal ao escrever que o criador pode ser visto de maneira cognoscível através das criaturas, como num espelho e enigma<sup>178</sup>, a respeito disso, João afirma que de tão importante a afirmação no trabalho cusano chegará a marcar na questão existencial do autor<sup>179</sup>. Fora a força paulina e considerando a douta ignorância uma interpretação dos sentidos que venham do discurso humano e divino ela é primeiramente, conforme apresentação do autor e como muitos comentadores escrevem uma conscientização

<sup>173</sup> André, João Maria. Op. cit., p. 739.

<sup>174</sup> Idem, p. 739.

<sup>175</sup> Idem, p. 739.

<sup>176</sup> Idem, p. 739.

<sup>177</sup> Idem, p. 737.

<sup>178</sup> Cusa, Nicolau de. A Douta Ignorância. Trad. cit., Reinhold Aloysio Ullmann, p. 62.

<sup>179</sup> André, João Maria. Op. cit., p. 737.



do homem perante seus limites resultante da desproporção e nas palavras de Giovanni Reale e Dario Antiseri<sup>180</sup>

é essa a causa do nosso *não saber* em relação ao infinito: precisamente o fato dele não ter “proporção” alguma em relação às coisas finitas. A consciência dessa desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito, ao qual porém ela tende e pelo qual anseia, e a busca que se mantém rigorosamente no âmbito dessa consciência crítica constituem a douda ignorância<sup>181</sup>.

Logo, o não-saber cusano provém da impossibilidade de relação entre os dois camosem outras palavras o finito não sabe do infinito, mas pode saber algo do finito e conforme a boa explicação de Reinholdo Ullmann a doutrina

significa que o homem sabe que não sabe de tudo, ou seja, a fórmula do Cusano, aproxima-se da sentença socrática: “Somente sei que nada sei”. A douda ignorância resultante do conhecimento das limitações do entendimento humano. Não é ignorância de conhecimento<sup>182</sup>.

#### 4.1. A ignorância socrática

Se o não-saber aproxima os dois filósofos será o caminho percorrido para chegar a tal ponto que os separa. O não-saber de Sócrates é algo aproximado daquilo que Platão definiria como sendo um filósofo, isto é, alguém que nada sabe, porém é consciente de seu não-saber<sup>183</sup>. Contudo, não quer dizer oposição ao saber-fazer dos sábios antigos. Para melhor entender o proposto por Sócrates com o seu não-saber pode-se tomar como exemplo os diálogos platônicos onde o ateniense dissimula uma ignorância longe de ser uma atitude artificial. O comportamento é no melhor dos sentidos um humor<sup>184</sup>. Em outras palavras é a famosa ironia de Sócrates uma espécie de humor que recusa levar a sério porque precisamente, tudo o que é humano, e mesmo tempo tudo que é filosófico, é coisa bem pouco assegurada, de que não pode ter muito orgulho<sup>185</sup>. Curiosamente Pierre Hadot apresenta que o não-saber de Sócrates recusa a concepção tradicional de saber ao pretender saber uma única coisa, que nada sabe<sup>186</sup>. Por tal motivo o ateniense não transmite um saber e de fato interroga. A ignorância de Sócrates não tem nada a dizer, nada a ensinar de conteúdo teórico de saber. Porém, esta nova proposta de saber do heleno entra em rota de colisão com duas categorias de

---

<sup>180</sup> Reale, Giovanni. Op. cit., p. 34.

<sup>181</sup> Idem, p. 34.

<sup>182</sup> Cusa, Nicolau de. A Douda Ignorância. Tradução Ullmann, p. 25.

<sup>183</sup> Hadot, Pierre. O que é filosofia antiga? Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.51.

<sup>184</sup> Hadot, Pierre. Op. cit., p. 52.

<sup>185</sup> Idem, p. 52.

<sup>186</sup> Idem, p. 53.

inimigos qualificados pelo pesquisador francês como aristocratas do saber e democratas do saber<sup>187</sup>. Os primeiros se comportavam opunhando suas teorias à ignorância da multidão sendo exemplificados por Parmênides, Empédocles ou Heráclito<sup>188</sup>. Os segundos pretendiam vender o saber a todo mundo que era o caso dos sofistas<sup>189</sup> Protágoras, Górgias, Isócrates. Todos eles vão contra o não-saber pelo motivo do não-saber não ser um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importar tal discurso<sup>190</sup>. O não-saber socrático é, portanto, um não saber fazer algo, isto é, uma não técnica. Com efeito, é isto que separa a filosofia da sabedoria.

#### 4.2. A ignorância cusana

Por outro lado, o não-saber de Nicolau de Cusa é devido ao simples fato de que o homem sabe que não sabe de tudo. Deve-se a forma como é feito o conhecimento humano que é por meio de medições e proporções que serão melhor explicado no capítulo seguinte, então se o finito e o infinito não possuem uma relação ou uma proporção tudo que está no infinito não pode ser passível de ciência particular. Assim, o homem sabe que não sabe de tudo, pois este conhecimento é de todo e em todo inefetivável, mas, o não-saber cusano pode ser até encontrado nas coisas finitas, pois conforme próximo capítulo também explicará o conhecimento humano é aproximativo. Contudo, nada mais sugestivo do que o primeiro título do capítulo da obra analisada *De que modo saber é ignorar*<sup>191</sup> que pode explicar melhor o que seja o não-saber cusano. Ao se referir ao saber o autor pode tanto referir-se ao tipo de conhecimento comum em seu tempo quanto ao das tradições filosófica e bíblica<sup>192</sup>. Para Nicolau o não-saber de Sócrates é proveniente de duas coisas que são de tal modo superiores à razão humana<sup>193</sup>. A primeira é a precisão das combinações nas coisas corpóreas<sup>194</sup>. A segunda é a adaptação adequada do conhecido ao desconhecido<sup>195</sup>. Logo, observa o autor que pareceu Sócrates nada saber a não ser que era um ignorante<sup>196</sup>. O mestre de Platão não está só, o autor fala de mais dois filósofos e dois profetas que corroboram a sua doutrina, são respectivamente Pitágoras, Aristóteles, Salomão e Jó. Consoante aos escritos do autor

---

<sup>187</sup> Idem, p. 52.

<sup>188</sup> Idem, p. 52.

<sup>189</sup> Idem, p. 52.

<sup>190</sup> Idem, p. 53.

<sup>191</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 41.

<sup>192</sup> Idem, p. 43.

<sup>193</sup> Idem, p. 43.

<sup>194</sup> Idem, p. 43.

<sup>195</sup> Idem, p. 43.

<sup>196</sup> Idem, p. 43.

aparenta Pitágoras ter julgado que tudo é constituído e inteligido pela força dos números<sup>197</sup>. Salomão afirmava que todas as coisas eram difíceis e inexplicáveis pela linguagem<sup>198</sup> e Jó que a sabedoria e a sede da inteligência permanecem ocultos aos olhos de todos os viventes<sup>199</sup>. E nada melhor para ilustrar que o exemplo do mui profundo Aristóteles na *Filosofia Primeira* que em a natureza, nas coisas mais manifestas, deparamos uma dificuldade, semelhante à da coruja que tenta ver o sol<sup>200</sup>. Todavia, em ordem de melhor entender um dos motivos da doutrina vale deixar claro que até aqui é fácil de se concluir a partir de qual ponto conhecer se torna em ignorar e em etapa mais avançada, conforme bem explica Túlio Lima<sup>201</sup> de qual jeito a ignorância vira um modo de cognição. No que toca a possibilidade de conhecimento do divino e sobre isto Túlio escreve que

Neste sentido, Nicolau de Cusa não se satisfaz com nenhuma das soluções dadas até então pelas filosofia e teologia especulativa porque nenhuma delas é capaz de se sustentar do momento em que se tem consciência do simples conceito do conhecimento e dos pressupostos nele contidos. Não obstante, existe o fato de que todo conhecimento pressupõe o estabelecimento de proporções uma vez que todo homem naturalmente mensura e compara e, acima de tudo, reflete sobre tal.<sup>202</sup>

No caso de Deus tal condição não fica satisfeita quando o objeto do conhecimento passa do condicionado ou de realidade finita para o infinito, o incondicionado<sup>203</sup>. Dessarte, o não-saber cusano é provindo da desproporção entre finito e infinito assim o conhecimento humano não abarca Deus e a respeito das coisas finitas é sempre aproximativo, nunca é preciso. A doutrina da douta ignorância é o caminho de superação, pois conforme assevera o próprio autor, quantos mais formos doutos nessa ignorância, tanto mais nos aproximamos da verdade em si<sup>204</sup>. Esta mesma ignorância que em seu efeito purgativo torna o humano intelectualmente purificado<sup>205</sup>, pois é a doutrina que fáz-lo descobrir sapiente na ignorância e se algo está além do nosso próprio discurso esse algo é uma douta ignorância<sup>206</sup>. Quando Nicolau aponta o modo no qual saber é ignorar ele aponta de fato para o lugar onde todos os opostos coincidem, isto é, o plano onde o máximo e o mínimo se unificam superando assim qualquer escopo de

---

<sup>197</sup> Idem, p. 43.

<sup>198</sup> Idem, p. 43.

<sup>199</sup> Idem, p. 43.

<sup>200</sup> Idem, p. 43.

<sup>201</sup> Lima, Túlio Sales. A douta ignorância como método. p. 456.

<sup>202</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., pp. 456 e 457.

<sup>203</sup> Idem, p. 457.

<sup>204</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 47.

<sup>205</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., pp. 459.

<sup>206</sup> Idem, 459.

filosofia, lógica ou teologia<sup>207</sup>. A matemática, entretanto, na doutrina, possui um papel especial já que ela ajuda muitíssimo na apreensão de diversos aspectos de Deus<sup>208</sup>, conforme encabeça o título do décimo primeiro capítulo. A justificativa para tal envolvimento vem do autor: já que não se entreabre outro caminho de acesso às coisas divinas senão mediante símbolos, poderemos usar mais vantajosamente sinais matemáticos, devido à sua inalterável certeza<sup>209</sup>, conforme testemunha seu punho. Em outras palavras, a matemática supera a alteridade do mundo finito e possui um acesso à precisão que não se encontra em outros métodos como a linguagem silogística<sup>210</sup> tão predominante em seu tempo como modo de filosofia e teologia. Concorde com tanto é Kurt Flasch<sup>211</sup> ao ressaltar seu compatriota anunciando por sua obra uma advertência, a de que toda a teologia até o Cardeal, ou melhor, toda a teologia desde Dionísio Areopagita era uma mera ciência intelectual de coisas racionais e encontra isso em *De Coniecturis*<sup>212</sup>. Kurt Flasch chega a se questionar se para tal empreitada cusana ele não queria restaurar em *A Doutra Ignorância* algum resquício do não-saber socrático<sup>213</sup>. Deveras, consoante Reinhold Ullmann, o saber cusano que não-sabe aproxima-se do aforismo de Sócrates quando propõe ao humano conscientizar-se a respeito da desproporção entre finito e infinito, e transferindo esta desproporção a Deus conscientiza-se também que não existe uma metodologia racional ou argumentação silogística de encadeamento entre o finito e o infinito e o estilo aceito das versões tradicionais de demonstrações lógicas da existência de Deus<sup>214</sup>. Observando de forma abrangente esta é uma das críticas de Nicolau de Cusa aos modelos catafáticos que procuram inventar Deus e tal crítica é facilmente transposta para outras áreas do saber. Como muito bem apresentado, Deus é reconhecido como fora de qualquer discurso e capacidade humana que busque alcançá-lo. É a respeito do divino que o saber que não sabe procura superar todas as limitações anteriores e torna-se um não saber que sabe. É a respeito do divino que o saber que não sabe procura superar todas as limitações anteriores e torna-se um não saber que sabe. Assim, Deus por ser maior do que qualquer coisa é incondicionado exige um novo método diante do qual possam ser viabilizadas condições de possibilidade para seu conhecimento<sup>215</sup>. No sentido socrático de *A Doutra Ignorância* o saber que não sabe foi encontrado nos métodos catafáticos que tinham

---

<sup>207</sup> Idem, 459.

<sup>208</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 62.

<sup>209</sup> Idem, p. 64.

<sup>210</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., p. 459.

<sup>211</sup> Flasch, Kurt. Op. cit., pp. 89 e 90.

<sup>212</sup> Idem, p. 89.

<sup>213</sup> Idem, p. 89.

<sup>214</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., p. 457.

<sup>215</sup> Idem, p. 460.

como uma das metas chegar a Deus. O sentido místico da doutrina transporá a instância socrática por ser um não-saber que sabe. Isto começa da seguinte forma, o Filósofo concebe Deus como o Superessencial e além de toda compreensão, destemporalizado e desparcializado. Impossível é, pois, ter um conhecimento positivo de Deus<sup>216</sup> e este não-saber sobre Deus só é preenchido pela fé<sup>217</sup>. Desse modo, portanto, o sentido místico da doutrina da doura ignorância é um não saber sobre Deus que sabe pela fé. Reinholdo Ullmann antecipa que para conhecer Deus deve-se recorrer ao intelecto e o seu principal mecanismo, a coincidência dos opostos<sup>218</sup>. Nas próprias palavras do pesquisador nem

ao intelecto é impossível transcender o contraditório, porquanto o limite de seu conhecimento é o mundo finito. Portanto, a idéia que fazemos de Deus fá-lo baixar à realidade mundo. Assim, quem pretende aproximar-se de Deus deve como que ultrapassar o intelecto. Com incrível audácia, Nicolau afirma que, não sendo possível conhecer pelo saber, talvez possamos compreendê-lo pelo não-saber. Aplica-se aqui o paradoxo: saber é não-saber, ou seja, o ser humano tem consciência de sua ignorância a respeito de Deus; Deus é conhecido pela doura ignorância. Deve notar-se que essa atitude não significa resignar-te a renunciar ao saber. Significa, sim, que é a única maneira de aproximar-se do conhecimento de Deus. Escreve o Cusano: “Ao Deus incompreensível chega-se por esse saber do não-saber”.<sup>219</sup>

O meio de melhor empenhar o intelecto na busca de Deus e até superar tal faculdade cognitiva é por meio da coincidência dos opostos que indica todas as coisas coincidindo no infinito em uma unidade. Tal nova perspectiva permitirá uma nova visão intelectual proposta no âmbito teológico agora libertado da lógica categorial ontoteológica<sup>220</sup>, não obstante, ela postula um novo tipo de máximo absoluto e do mínimo como condição necessária à evolução do conhecimento<sup>221</sup>. A nova visão intelectual tida por meio da coincidência dos opostos permitirá que Deus passe a ser apreendido por um novo jeito que também reconhece-Lo-á estando para além de todos os opostos<sup>222</sup>. O autor nas primeiras linhas de sua obra fala de um desejo inato humano de querer conhecer aquilo que não conhece<sup>223</sup>. Deus, porém, significa a presença imediata e indubitável de algo que está sempre longe e que aparece como sempre buscado e nunca encontrado<sup>224</sup>. Quem melhor responde tal pretensa aporia é Reinholdo ao se perguntar

---

<sup>216</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 26.

<sup>217</sup> Idem, p. 26.

<sup>218</sup> Idem, p. 67

<sup>219</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Deus na mente de Nicolau de Cusa. Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, v.4, n.1, 2007, p. 68.

<sup>220</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., p. 460.

<sup>221</sup> Idem, p. 460.

<sup>222</sup> Idem, p. 460.

<sup>223</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., pp. 41 e 42.

<sup>224</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., p. 461.

Como pode o homem realmente chegar a um saber sobre Deus? Nicolau responde que isso só é possível pela contemplação. “Quando a alma vê em seu poder que o *Posse* não logra ser alcançado, em virtude de sua excelência, então ela ultrapassa a sua capacidade de compreensão Para chegar lá, é mister ultrapassar todo limite e toda finitude. Fica, então, claro que possuímos um olhar espiritual anterior a todo conhecimento. Tudo quanto o Cusano disse até este momento conduz a essa contemplação. Nela tem início a revelação do Deus desconhecido. Ele é visto como que na escuridão. Em outras palavras, fracassa toda iniciativa humana. Prevalece a iniciativa de Deus: que ele olhe para o homem! Se Deus não se revela, ele permanece de todo em todo desconhecido. Quem pode iluminar tudo é a fé, que se sobrepõe à filosofia. A fé fica oculta aos sábios e se manifesta aos pequenos e humildes. Ao fim e ao cabo, devemos confessar que nos defrontamos com o mistério, como fim sem fim. Em pronunciando a palavra “Deus”, abre-se ante nós um abismo insondável. Mesmo que mergulhemos na meditação silenciosa, a voz de Deus ressoa ao longe e, tentando achar um limite, não o alcançamos. É impossível chegar a um *non plus ultra*. É impossível esgotar a imensidão da divindade.”<sup>225</sup>

Logo, o sentido místico da doutrina da douda ignorância apresenta a superação de todo os entraves finitos para chegar-se a Deus por meio da fé. Numa abordagem que embarca ambos sentidos, a doutrina é a abolição da pretensão absoluta do conhecimento, como um barreira posta a experiência humana e ao conceito de homem<sup>226</sup>.

#### 4.3. Sentidos, dimensões e implicações da Douda Ignorância

Uma análise simples encontra primeiramente aquilo que mais chama atenção na doutrina que são os sentidos socrático e místico. Num exame mais avançado diversos aspectos surgem após estudos, perspectivas diferentes e novos desafios. Uma que este trabalho contempla é a proposta da doutrina ser entendida conforme uma filosofia da interpretação<sup>227</sup>. Já bem demarcados as áreas tratadas pela doutrina, isto é, dar nota do discurso humano, ou divino, consciência dos limites humanos, saber que não sabe, não-saber que sabe. Para a próxima etapa faz-se importante exaurir as dimensões e implicações. Em ordem de melhor alcançar isto se valerá das seguintes enumerações<sup>228</sup>, dimensões: lógica-gnosiológica, mística-teológica, ôntica, ontológica e antropológica; implicações nos planos: ético, estético e pedagógico. O primeiro sentido desenvolvido que vem de Sócrates e que está reformulada na doutrina insere-se na dimensão lógica da douda ignorância, como saber do não saber, comporta, em primeiro lugar, uma dimensão lógica-gnosiológica<sup>229</sup>

mostrando como o pensamento do infinito escapa às leis que marcam a finitude do nosso pensar e também o nosso pensamento da finitude. Ela é marcada pela regra da *disproportio*, segundo a qual não pode haver proporção entre o finito e, por isso, o

<sup>225</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Op. cit., p. 68 e 69.

<sup>226</sup> Lima, Túlio Sales. Op. cit., p. 467.

<sup>227</sup> André, João Maria. Op. cit., pp. 737-749.

<sup>228</sup> Cusa, Nicolau de. A Douda Ignorância. Trad. cit., João Maria André, p. XIII-XX.

<sup>229</sup> Idem, p. XIII.

modo humano de conhecer, que avança gradualmente através do método de proporção e da analogia, do conhecido para o desconhecido, não nos permite o acesso a um conhecimento de Deus<sup>230</sup>.

O motivo místico-teológico é o mais determinante para a definição da “douta ignorância”<sup>231</sup> através dela a doutrina inscreve-se na tradição do primado da teologia negativa de influência dionisiana sobre a teologia afirmativa, em *A Douta Ignorância*, Nicolau marca o mesmo posicionamento, a tradição apofática em determinada superioridade a catafática, e consoante manifesta-se, no âmbito teológico, as negações são verdadeiras e as afirmações insuficientes<sup>232</sup>. No jogo cusano de saturar as duas teologias ocorrerá que nem sequer a teologia negativa em sentido rigoroso é o modo mais adequado para o sentido divino<sup>233</sup>, pois segundo a passagem do diálogo *Idiota de Sapientia*: há um modo de considerar Deus, pelo qual não lhe convêm nem a afirmação, nem a negação, mas estando Ele acima de qualquer afirmação e negação, a resposta nega então a afirmação, a negação e a sua união<sup>234</sup>. João Maria André consegue enxergar uma aporia no embate entre teologia positiva e negativa não muito diferente das oposições marcadas pelo discurso catafático e apofático analisadas outrora. Para o pesquisador, nas menções ao diálogo cusano, parecem ecoar a via da eminência (*via eminentiae*) de Dionísio Areopagita como uma espécie de superação a aporia<sup>235</sup>. Assim, o Cardeal modula a via trabalhada pelo Areopagita para permitir de um lado o discurso humano a respeito do divino e do outro salvaguardar uma distância de um lado entre o quê está no finito e do outro no infinito<sup>236</sup>. Uma consequência é que a negação cusana em seu discurso não exprimirá privação e sim o excesso e a plenitude absoluta do sentido<sup>237</sup>. É neste contexto que o pesquisador vai captar uma recuperação cusana da noção de uma teologia do discurso ou da fala (*theologia sermonicalis*), uma teologia dialógica que assenta precisamente na força da palavra<sup>238</sup> e para evidenciar sua exposição apoia-se na ideia presente na conversa entre o orador e o idiota do diálogo *Idiota de mente*, João disponibiliza a seguinte tradução.

---

<sup>230</sup> Idem, p. XIII-XIV.

<sup>231</sup> Idem, p. XIV.

<sup>232</sup> Idem, Trad. cit., Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 102.

<sup>233</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XIV.

<sup>234</sup> Cusa, Nicolau de. *Idiota de Sapientia*. Liber II, H. V, nº 32, linhas 14-17. Est deinde consideratio de deo, uti sibi nec positio nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem. Et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem.

<sup>235</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XIV.

<sup>236</sup> Idem, p. XIV.

<sup>237</sup> Idem, p. XIV.

<sup>238</sup> Idem, pp. XIV e XV.

Idiota: Bene cepisti. Nam si tibi de deo conceptum, quem habeo, pandere debeo, necesse est, quod locutio mea, si tibi servire debet, talis sit, cuius vocabula sint significativa, ut sic te ducere queam in vi vocabuli, quae est nobis communiter nota, ad quaesitum. Deus est autem qui quaeritur. Unde haec est sermocinalis theologia, quanitor te ad deum per vim vocabuli ducere modo quo possum faciliori et veriori.<sup>239</sup>

Se devo mostrar-te o conceito, que tenho de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que as suas palavras sejam significativas, para que assim possa conduzir-te na força da palavra, que é conhecida pelos dois, àquilo que é procurado. Ora, o que é procurado é Deus. Por isso, a teologia da fala é esta pela qual procuro conduzir-te a Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro que posso<sup>240</sup>

A superação dos limites do discurso apofático será efetuada por meio desta teologia da fala a mesma usada pelo Idiota para conduzir o interlocutor do diálogo, o orador, a Deus. O pesquisador aponta para uma simultaneidade<sup>241</sup> nesta teologia dialógica ao realizar ao mesmo tempo uma concentração de uma teologia do símbolo e da interpretação e uma filosofia do símbolo e da interpretação, e, tudo isto, assentado no mesmo motivo paulino que apresenta as condições de cognoscibilidade divina. Do punho cusano autentica-se que:

Todos os nossos doutores mais sábios e mais agraciados por Deus foram concordes em afirmar que as coisas visíveis realmente são imagens das coisas invisíveis e que o criador pode ser visto de maneira cognoscível através das criaturas, como num espelho e enigma.<sup>242</sup>

A primeira frase deste capítulo de *A Doute Ignorância* mostra a trilha por onde Nicolau passa e como é de forte motivação paulina e dionisiana e a respeito disso tem-se o seguinte:

A partir daqui a reflexão assume a forma de uma *symbolica investigatio* que, aplicada ao divino, é sobretudo uma *aenigmatica scientia* que postula uma atitude profundamente interpretativa, mas sempre acautelada pela distância crítica da “doute ignorância”, que implica um duplo salto por menorizadamente teorizado no capítulo 12 desta obra.<sup>243</sup>

Dessarte, a doutrina da doute ignorância nos assuntos divinos, ou melhor, em sua dimensão lógica e gnosiológica procura, superficialmente, conscientizar o abismo que separa as duas realidades, finita e infinita, e que qualquer tipo de transposição é impossível, e, profundamente mediante demonstração do pesquisador, trata de interpretar mediante teologia e filosofia elementos na realidade que permita tal acesso inacessível.

---

<sup>239</sup> Cusa, Nicolau de. Idiota de Sapientia. Liber II, H. V, nº 33, linhas 5-11.

<sup>240</sup> Cusa, Nicolau de. A Doute Ignorância. Trad. cit., João Maria André, p. XV.

<sup>241</sup> Idem, p. XV.

<sup>242</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysio Ullmann, p. 62.

<sup>243</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XV.



Deixando para trás as bem apresentadas implicações a novidade surgirá na dimensão “ôntica, ontológica e antropológica” fortemente vinculada à dimensão gnosiológica<sup>244</sup>. Antes do desenvolvimento da doutrina da douda ignorância foi apresentada na primeira citação deste capítulo uma espécie de “con-figuração” que pode ser tida como prévia para a doutrina que é a problemática do discurso filosófico e, igualmente, de que modo isto insere a doutrina num quadro onde a gnoseologia possui um primeiro lugar e dominância. Devido à proposta joanina de uma filosofia da interpretação para a doutrina ocorrerá a seguinte consequência, pelo seu discurso, o humano, conforme a citação anterior, se assumirá como sendo uma captação e “re-produção” do sentido dos sinais em que se manifesta a plenitude original e originante, isto é, o enigma. Destarte, o quê tange o conhecimento humano e suas problemáticas, fica a cabo da doutrina a superação por meio da captação e “re-produção” de tais enigmas. Da implicação gnoseológica João observa que para além desta dimensão a doutrina igualmente comporta uma dimensão ôntica, ontológica e ainda antropológica<sup>245</sup>. A doutrina não só atinge o conhecimento humano a respeito do divino como também do mundo empírico<sup>246</sup>. Isso dar-se da seguinte forma, quando as proposições do discurso humano tem em frente os símbolos do divino manifestados da realidade, isto é, aqueles enigmas paulinos e dionisianos, passam a referir ao conhecimento em geral como sendo conjectura começa a formar-se a dimensão gnosiológica. Ora, o jogo apofático catafático feito por Nicolau não encerra em si a originalidade da doutrina. Quando o conhecimento em geral e mais ainda do mundo empírico é uma conjectura, ou seja, afirmação positiva que participa, na alteridade, da verdade tal como ela é<sup>247</sup> e é neste sentido que alguma negatividade característica do livro *A Douda Ignorância* não é contraditória, mas sim complementar, com a positividade reconhecida ao discurso humano no *De Coniecturis*<sup>248</sup>. A dialética inerente a este saber do não saber é uma dialética em que se cruza um movimento de redução transcendental, que do conhecimento finito ascende à incompreensibilidade do infinito, com um movimento de dedução transcendental, em que desse incompreensível fundamento último se ganha a compreensão do finito em que ele se reflete e exprime.<sup>249</sup>

A dimensão antropológica da “douda ignorância” pode ser considerada como um dos grandes fundamentos dessa tradução prática e das suas implicações éticas: é porque a natureza

---

<sup>244</sup> Idem, p. XVI

<sup>245</sup> Idem, p. XVI.

<sup>246</sup> Idem, p. XVI.

<sup>247</sup> Idem, p. XVI.

<sup>248</sup> Idem, p. XVI.

<sup>249</sup> Idem, p. XVI.

humana não pode ser encarada numa perspectiva estática, mas dinâmica e, por isso, plural, que a sua relação com Deus implica necessariamente o respeito pela pluralidade de ritos, com toda a fecundidade implícita na expressão. O plano ético está também ligado à dimensão antropológica da doutrina. A justificação é dada pela natureza dinâmica do homem não permitindo uma perspectiva estática. Decorra, portanto, aplicação da doutrina em assuntos no cotidiano acarretando, assim, certas implicações éticas. Igualmente, por ter uma dinamicidade há ao mesmo tempo uma pluralidade implicando na fé a diversidade religiosa aproximando do mote também empunhado por Nicolau, uma única religião em diversos ritos, fazendo implícita a fecundidade dessa expressão na pioneira proposta de um diálogo intra e inter-religioso<sup>250</sup> que é também facilmente extraível dessa perspectiva. O plano ético, em abordagem geral, pode ser primeiramente entendido pelas suas fontes e uma delas é a erótica dionisiana que implica um alcance profundamente terapêutico, pressupondo a função “purgativa” que corresponde ao momento da catarse da ascensão dionisiana. João indica que os termos éticos-políticos dos princípios gnosiológicos afirmados em *A Doutra Ignorância* e em *De Coniecturis* terão a sua representação em *De Pace Fidei*. Esta obra insere-se numa tradição que visa o diálogo entre as religiões que vem de longe<sup>251</sup>, a principal referência a Nicolau deve ser Raimundo Lúlio que em seu tempo abre caminho para um conjunto de textos renascentistas em que é central o motivo da concórdia<sup>252</sup>.

O segundo livro da obra carrega o significado estético da doutrina. Em sua análise do Universo a doutrina mostra por certa ordem natural o seu ser necessariamente depende de outro ser a qual procede<sup>253</sup>. Seguindo-a, demonstra que a beleza do mundo exprime a suma beleza de seu autor<sup>254</sup>. Essas duas informações tratam mais uma vez da inspiração da erótica dionisiana exercida em Nicolau. Em momento de análise do plano estético acarretado pela doutrina vale trazer as palavras de Cícero Bezerra para melhor esclarecer a erótica dionisiana.

Segundo Dionísio, o movimento amoroso preexiste no Bem, emana do Bem e regressa ao Bem. A característica deste amor é a sua identidade que se mantém em virtude da sua própria órbita. Observa W. Beierwaltes que o *Eros* atua como uma força teologicamente operante em nível cósmico mediante o qual o todo da realidade vem reconduzindo à unidade em si relacionada e diferenciada. Já insistimos anteriormente em que esta compreensão do amor, como um movimento que, ao mesmo tempo que possibilita toda geração, reconduz todas as coisas a seu princípio originário, tem sua raiz no movimento de processão-conversão que caracteriza o

<sup>250</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysius Ullmann, p. 36.

<sup>251</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XVII.

<sup>252</sup> Idem, p. XVII.

<sup>253</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysius Ullmann, p. 112.

<sup>254</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XVII – XVIII.

neo-platonismo e que será pensado como um ciclo perpétuo que tem na unidade do Bem sua força e garantia; no entanto, é necessário precisar que o próprio autor afirma que sua concepção de amor divino tem sua fonte nos *hinos* do seu mestre Hieroteu.<sup>255</sup>

Nicolau de Cusa explica bem o movimento de retorno causado pelo Belo e pelo Amor no seguinte trecho de seu sermão: Tudo o que é a partir do belo e do bom, no belo e no bom e ao belo e ao bom retornam<sup>256</sup>. A conclusão natural de uma adoração sistemática que louva a beleza contida na criação oferecida pela doutrina e está no décimo terceiro capítulo do livro intitulado: “A admirável arte de Deus na criação do mundo e dos elementos”. Nicolau observa na opinião dos sábios uma unanimidade em serem levados não só eles, mas todos, à admiração diante da arte e da excelência divina<sup>257</sup> por serem perceptíveis nas coisas divinas a beleza, a grandeza e ordem nas coisas<sup>258</sup> que o leva a exclamar:

Quem, pois, não admirará este artífice que se serviu de uma tal arte nas esferas, nas estrelas e nas regiões dos astros, que, sem precisão alguma, estando a concordância de todos nas diversidade de todos, dispõe, num único mundo, a grandeza das estrelas, os lugares e os movimentos e ordena de tal modo a distância das estrelas que, se cada região não fosse como é, nem ela poderia ser, nem estar em tal sítio e ordenada daquele modo, nem o próprio universo poderia ser?<sup>259</sup>

A fonte desta beleza e desta harmonia, esse “admirável artífice” é, no entanto, uma plenitude tão excessiva de beleza e de harmonia que escapa ao nosso ouvido finito e limitado, levando o autor a reconhecer<sup>260</sup>: Ascende por aqui ao conhecimento de como a harmonia máxima e com a maior precisão é a proporção da igualdade, que o homem vivo não pode ouvir na carne<sup>261</sup>. É no reconhecimento desta inacessibilidade da fonte da beleza que a estética cusana se cruza com a douda ignorância<sup>262</sup>. A beleza não pode ser representada objetivamente, só no silêncio e na sua plenitude podemos beber os seus vestígios, numa transgressão de todas as fronteiras do saber científico e das nossas representações do mundo<sup>263</sup>.

De fato, ao levar a cabo a doutrina, isto é, reconhecer a desproporção entre mente humana e o infinito e, então, conscientizar a atividade humana em meio a tal circunstância acarretará a fatores pedagógicos as seguintes conclusões. Acerca da relação mestre e discípulo

---

<sup>255</sup> Bezerra, Cícero Cunha. Op. cit., pp. 67 e 68.

<sup>256</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XVIII.

<sup>257</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysio Ullmann, p. 162

<sup>258</sup> Idem, p. 162.

<sup>259</sup> Idem, Trad. João Maria André, p. 125.

<sup>260</sup> Idem, p. XVIII,

<sup>261</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysio Ullmann, 67.

<sup>262</sup> Idem, p. XIX.

<sup>263</sup> Idem, p. XIX.

a doutrina apresenta uma nova forma de relação devido ao fato dela acarretar num nivelamento entre ambos, por sua vez, causada pela igualdade radical de quem possui uma razão que sabe que não sabe. Deste modo, a doura ignorância pode ser considerada subversiva, pois aplicada em tal relação ambos nivelam-se como ignorantes. Tal “subversão” pode ser motivada por uma mensagem de libertação, em campos restritos, libertação de certezas feitas, libertação das distâncias entre o mestre e o discípulo que vive da perpetuação do discípulo como condição de sobrevivência do mestre<sup>264</sup>. Entretanto, a carga pedagógica da doutrina não é o suficiente para expressar a proposta do Filósofo para esta área. O termo cunhado por ele onde melhor assentam-se os estudos atuais para propor tal plano pedagógico está locada em três obras *A Doura Ignorância*, *A Visão de Deus* e *De Coniecturis*. Em todas elas ele fala em levar pela mão os espíritos mais jovens reconhecendo que de modo original poderão elevar-se aos mais altos mistérios intelectuais<sup>265</sup>. Como prova, em *A Doura Ignorância* fala em tentar levar com mão firme<sup>266</sup>, no original *indubitata manu*. Em *A Visão de Deus* escreverá: Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão duma forma experienciável até à mais sagrada obscuridade<sup>267</sup>. Aqui, já numa clara alusão aos limites do saber<sup>268</sup>. No livro *De Coniecturis* fala em condução dos jovens juntamente ao reconhecimento de quem os conduz<sup>269</sup>

Acolhe, pois, como minhas conjecturas, estas descobertas que abaixo exponho, extraídas das possibilidades do meu modesto engenho, através de não pequena meditação, talvez bastante inferiores às maiores fulgurações intelectuais, as quais, embora tema que possam ser desprezadas por muitos, devido à inépcia do meu modo de as comunicar, eu distribuo, todavia às mentes mais altas, como se fossem alimento não de todo desadequado a ser transformado em idéias intelectuais mais claras.<sup>270</sup>

E depois acrescenta:

É necessário, porém, que atraia, como que guiando-os pela mão, os mais jovens, privados da luz da experiência, à manifestação daquilo que se oculta, de tal maneira que possam elevar-se gradualmente ao que é menos conhecido.<sup>271</sup>

---

<sup>264</sup> Idem, pp. XIX e XX.

<sup>265</sup> Idem, p. XX.

<sup>266</sup> Idem, Trad. cit., Reinhold Aloysio Ullmann, p. 61.

<sup>267</sup> Cusa, Nicolau de. *A Visão de Deus*. Tradução e Introdução de João Maria André. Prefácio Miguel Baptista Pereira. 2ª edição. Coimbra: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 1998 p. 133.

<sup>268</sup> Idem, Trad. cit., João Maria André, p. XX.

<sup>269</sup> Idem, p. XX.

<sup>270</sup> Idem, p. XX.

<sup>271</sup> Idem, p. XX.

O conduzir pela mão, apontar pela mão, contudo, é nada mais que derivações do processo dialógico em que a relação “mestre-discípulo” perfaz-se pela douda ignorância<sup>272</sup>.

Concluindo, o conceito de douda ignorância é a doutrina proposta por Nicolau de Cusa como superação de qualquer ceticismo ou aporia da doutrina da desproporção de Aristóteles. Possui o sentido do saber que não sabe e também do não-saber que sabe. Nesta doutrina

se postula, assim, um novo caminho para o filosofar que implica uma nova lógica superadora daquela que presidiu e governou os passos da tradição que antecedeu o Cardeal alemão e da qual ele criticamente se apropria numa assimilação em que a originalidade conceptual em embrionária gestação nem sempre encontra as palavras mais expressivas e os instrumentos mais adequados<sup>273</sup>.

Antecipando a linguagem de Kant, a doutrina mostra que o conhecimento humano

tem limites que jamais poderá se suplantar, mas que, por outro lado, não lhe são impostas barreiras no âmbito em que foi conferido para atuar; mostra, ainda, que na própria alteridade ele pode e deve se expandir em todas as direções com liberdade e sem impedimento<sup>274</sup>.

Destarte, ignorar para Nicolau é reconhecer a eficiência da instrução, isto é reconhecer-se doudo, e chegar a um ponto que leve a conscientizar os limites para assim procurar sem uma aproximação que melhor adéque-se ao denodo humano de sempre querer conhecer mais e mais.

## 5 A APÓFASIS IGNORANTE

A apófasis ignorante consiste num exame da utilização por Nicolau de Cusa do discurso apofático na douda ignorância. Destarte, toda a informação levantada até aqui será cruzada para saber o motivo do Cardeal em criar um discurso apofático próprio. Uma análise especial é justificável porque o discurso apofático cusano não é uma mera reprodução do encadeamento negativo justificando algo conforme foram denunciados Parmênides, Platão, Plotino e Dionísio Areopagita. A ordem é entender em que maneira a douda ignorância deixa um legado tanto ao conhecimento de seu tempo quanto um legado atual. No capítulo dedicado

---

<sup>272</sup> Idem, p. XX.

<sup>273</sup> André, João Maria André. Op. cit., p. 741.

<sup>274</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 40.

a análise do conceito de doura ignorância foi retirada do livro a menção direta do Filósofo a doutrina da desproporcionalidade de Aristóteles. Ernst Cassirer explica o entendimento corrente no Medievo a respeito do heleno de modo a elucidar o conteúdo do paradigma que Nicolau tinha em frente

O mundo é uma esfera fechada em si mesma, no interior da qual só existem gradações. Do divino e imóvel motor do universo parte a força que age primeiro sobre a camada mais interna da abóbada celeste, para dali se propagar, numa sequência continua e ordenada, sobre a totalidade do ser e se comunicar ao mundo sublunar inferior por meio das esferas celestes que se encaixam umas nas outras. Por maior que seja a distância entre o começo e o fim, ainda assim não existe, no caminho que leva de um ao outro, nenhuma ruptura, nenhum “começar” e nenhum “terminar” absolutos. Pois trata-se de um espaço finito e contínuo, mensurável em estágios determinados e comprováveis; um espaço que separa começo de fim e, dessa mesma forma, os une novamente.<sup>275</sup>

Retirar a doutrina da desproporcionalidade da própria obra do heleno para fazer frente ao Aristóteles medieval não é a única arma na qual o Filósofo atém-se. Em sua peleja tira proveito até da reabilitação feito por ele de Platão, Plotino e Dionísio Areopagita<sup>276</sup>. Do primeiro resgata o rígido recorte que ele faz entre mundo sensível e o mundo inteligível, isto é, entre o mundo dos fenômenos e o das ideias<sup>277</sup>. Do terceiro aproveita-se do conceito de emanção que para o Cardeal significa superabundância do Um que provoca um transbordamento<sup>278</sup> e do último tira proveito da categoria fundamental de mediação<sup>279</sup>. O primeiro golpe do “hércules” é nos limites da linguagem conceitual escolástica<sup>280</sup>, até observável em sua obra, pois nela apresenta uma libertação da rigidez dogmática. O segundo golpe é na interpretação da realidade ao utilizar os conceitos de separação e participação para dar uma nova relação entre o sensível e o suprasensível, entre o mundo empírico e intelectual<sup>281</sup>. Mais do que isso, Nicolau leva a sério a proposta de sempre pensar mais além e transcender em ordem de abandonar as coisas sensíveis como o próprio escreve:

É mister, porém, que quem deseja penetrar no sentido, ao invés de insistir nas propriedades dos vocábulos, os quais não pode ser adaptados, em sentido pleno, a tão grandes mistérios espirituais, deve, sim, elevar o intelecto acima da força e sentido das palavras. É necessário também fazer uso de exemplos alusivos ao sentido transcendente, abandonando as coisas sensíveis, a fim de o leitor elevar-se facilmente a uma compreensão simples. Envidei esforços por procurar abrir este

<sup>275</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., pp. 30 e ss.

<sup>276</sup> Idem, pp. 25-32.

<sup>277</sup> Idem, p. 28.

<sup>278</sup> Idem, p. 31.

<sup>279</sup> Idem, p. 31.

<sup>280</sup> Idem, p. 33.

<sup>281</sup> Idem, p. 34.

caminho, da forma mais clara que pude, às inteligências comuns, evitando toda e qualquer rudeza de estilo, apresentando também logo a raiz da doutra ignorância, na inapreensível precisão da verdade.<sup>282</sup>

Todo o esforço de transcender a linguagem elevando o intelecto acima da força e sentido das palavras e efetivar por meio de alusões não atende somente golpes à lógica medieval. Cassirer trás uma boa justificativa para entender o comportamento de Nicolau ao esforçar-se nesse ponto já que as preocupações da douda ignorância são em sua maioria acerca do divino e do finito.

Nenhuma sequência de conclusões, que comece por um dado empírico a outro num processo contínuo, é capaz de levar até ele, já que todo pensamento dessa natureza opera no âmbito da mera comparação, ou seja, na esfera do “mais” e do “menos”. Mas como seria possível apreender, por meio de tais comparações, aquilo que se eleva para além de toda e qualquer comparação? Aquilo que não é apenas relativamente grande e maior, mas que é, por assim dizer, “o maior”, o “máximo”?<sup>283</sup>

Será por meio da máxima doutrina da douda ignorância que o Cardeal Nicolau de Cusa superará os limites tão falados do conhecimento humano, para tal, ele faz o exame da natureza da grandeza da doutrina como tal<sup>284</sup>. Nicolau apresenta quatros alvos de seu escrutínio que estão para além do intelecto humano, mas que podem ser apreendidos de outras formas, eles são o Máximo, o Um, o Absoluto e a Necessidade.

O mais caro ao Filósofo é o Máximo denominado aquilo que não pode haver nada maior<sup>285</sup>. O máximo é supertranscendente por ser de modo simples e absoluto maior do que a possibilidade de compreensão humana<sup>286</sup>. Nicolau propõe como modo de alcançar o Máximo uma maneira que preze pelo não conhecimento.

Pois não fazendo parte da natureza daquelas coisas que admitem algo que excede e algo que é excedido, ele situa-se para além de tudo que é concebível por nós. Pois todas as coisas que são apreendidas pelo sentido, razão ou intelecto de tal modo diferem entre si e reciprocamente que não existe nenhuma igualdade precisa entre elas.<sup>287</sup>

---

<sup>282</sup> Cusa, Nicolau de. Trad. cit., Reinholdo Aloysio Ullmann, p. 46.

<sup>283</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., 34.

<sup>284</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 44.

<sup>285</sup> Idem, p. 44.

<sup>286</sup> Idem, p. 48.

<sup>287</sup> Idem, p. 48.

Tomar a expressão Máximo como comparativo e superlativo<sup>288</sup> é, conforme explicação de Cassirer, induzir ao erro:

Não se trata aqui, por exemplo, de se criar um superlativo relacionado a um comparativo que lhe seja anterior; ao contrário: trata-se antes de estabelecer uma *oposição* incondicionada a toda e qualquer comparação possível, a todo e qualquer procedimento meramente quantitativo e que opera numa sequência de posições graduadas. O máximo não é um conceito de grandeza, mas um conceito puramente qualitativo: ele é o fundamento absoluto do ser, assim como o fundamento absoluto do conhecimento<sup>289</sup>.

Por trás dessa fundamentação filosófica está a intenção bem clara de Nicolau em derrubar a positividade do sistema filosófico de Anselmo de Cantuária conforme explicação de Kurt Flasch:

Durante siglos trabajaron teólogos medievales en la labor de excluir que a Dios pudieran atribuírsele los predicados A y B, y los predicados no-A e no-B; crearon la teología como una ciencia. Y con esto precisamente rompe Nicolás de Cusa. Dice adiós al tipo “escolástico” de racionalidade. Este proceso es de gran importancia histórica. Queda encubierto, cuando a Anselmo de Canterbury, a Nicolás de Cusa y a cualquier professor de teología del siglo XX, se los situa bajo el título común de “teólogo”.<sup>290</sup>

Sobre essa disputa Reinholdo Ullmann enfatiza que

Deus não é compreensível. Por isso discorda o Cusano da sentença de Santo Anselmo: “Deus é o máximo que pode ser pensado”. Para o Cusano, Deus não é objeto. Releva, no entanto, por um lado, que Deus está além de todos os contrários, que é inconcebível, que é o absoluto, o não-outro (non-aliud) e, por outro lado, que ele se revela, ao mesmo tempo, em Jesus Cristo, o qual é o auto-retrato de Deus. Por isso, Deus se dá a conhecer por meio de conceitos humanos ensinados por Jesus. Pelo pensamento simbólico, busca o homem superar a infinita distância que o separa de Deus. Em Deus, não há contradição. Tudo nele é unidade. Nele existe a coincidência dos opostos.<sup>291</sup>

Reinholdo está certo em associar o máximo com Deus, pois o próprio autor assim o faz ao dizer que este máximo é crido como Deus pela fé inconcussa de todas as nações e a quem também o autor dedica os esforços do primeiro livro<sup>292</sup>. O Absoluto é tudo quando pode ser e está plenamente em ato<sup>293</sup>. Portanto ele é “absolutamente” máximo e mínimo de modo que não pode fazer algo maior e nem menor e é assim em ato todo ser possível, não tirando nada das coisas, pois tudo provém dele.

---

<sup>288</sup> Rego, Francisco. La teología de Nicolás de Cusa : un desafío para la elaboración de una teología natural. 19 de agosto de 2010, Revista Sapientia, volume 62, fascículo 221-222, p. 40

<sup>289</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 35.

<sup>290</sup> Flasch, Kurt. Op. cit., p. 201

<sup>291</sup> Ullmann, Reinholdo Aloysio. Op. cit., pp. 58 e ss.

<sup>292</sup> Idem, p. 45.

<sup>293</sup> Idem, p. 48.



Es Acto puro de ser, donde su esencia se identifica con sus atributos y con su ser. Dios escapa a la comprensión humana. En cuanto absoluto, indica un orden que está fuera de toda proporción o lo que está completamente desligado de todo, cuyo sentido se entiende por oposición a *contractus*, expresión ésta que dice limitación, reducción e imperfección, y por o mismo, dependencia ontológica. Consecuentemente, Dios es ser absoluto, en razón de la excelencia de su naturaleza, de su subsistencia, de su excelencia, de su pura actualidad y de su simplicidad. En ese sentido, puede decirse que Dios es el ser por excelencia y excedencia, e incluso que el ser sólo se puede decir propiamente de Dios, porque sólo Él es máximo *El ser absoluto no puede ser otra cosa que máximo absolutamente.*<sup>294</sup>

Deus enquanto Absoluto escapa a qualquer tipo de conhecimento humano, pois ele opera em mensurabilidade e isto só efetua-se nas coisas sujeitas a gradação, isto é, mais e menos, e assim nada opõe-se ao Absoluto

As oposições convêm somente àquelas coisas que admitem algo que excede e algo que é excedido e lhes convêm diferentemente; mas de nenhum modo elas convêm ao máximo absolutamente, por estar além de toda oposição. Como o absolutamente máximo é de modo absoluto em ato tudo quanto pode existir, e de tal modo sem qualquer oposição, de sorte que o mínimo coincide com o máximo, então igualmente está acima de toda afirmação e negação. E tudo que se concebe como ser não o é mais do que como se não fosse. Mas assim é, porque é tudo e, dessarte, é todas as coisas, por não ser nenhuma. E isso é assim maximamente, porque ele é minimamente.<sup>295</sup>

Destarte, a douta ignorância ensina que nada existe por si a não ser o máximo simplesmente que é o ser absoluto<sup>296</sup>. Toda pluralidade da realidade é precedida pela unidade a quem ela transcende<sup>297</sup>. Adversamente a essa informação a unidade não pode ser um número, pois o número admitindo algo que excede, não pode de nenhum modo, ser um mínimo ou máximo simplesmente. A unidade é, antes, o princípio de todo número, porque, é o mínimo e é o fim de todo número, porque é o máximo. Tal unidade também não pode ser número pelo motivo de o número ser um ente da razão construído por nossa distinção comparativa e pressupõe necessariamente a unidade como tal princípio de número<sup>298</sup>. Logo, a unidade em valor absoluto a qual nada se opõe é a própria maximidade absoluta. Por ser a maior, essa unidade não pode ser multiplicada, porquanto é tudo aquilo que pode ser. Portanto essa Unidade é

incognoscible e innominable, porque su unidad se corresponde con su absoluta simplicidad. Por tanto, trasciende a toda diversidad, oposición, desigualdad y distinción, pero al mismo tiempo comprende complicadamente toda unidad. Por razón de su absoluta unidad — unitas simplicísima —, no cabe en Dios distinción

<sup>294</sup> Rego, Francisco. Op. cit., p. 36.

<sup>295</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 49.

<sup>296</sup> Idem, p. 112.

<sup>297</sup> Rego, Francisco. Op. cit., p. 38.

<sup>298</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 52.

alguna, no hay distinción en él entre su esencia y su ser la misma esencia divina de tal manera es en sí, que coincide con el ser. Ni tampoco hay en Él distinción entre el ser y el obrar: en el máximo es lo mismo, ser, hacer y crear, ni entre sus atributos: Pues todos los atributos divinos coinciden en Dios.<sup>299</sup>

O Máximo é considerado necessidade absoluta, pois ele não pode ser de outra forma, a não ser do jeito que é. De um lado todas as coisas da realidade finita são principiadas e limitadas por alguma coisa<sup>300</sup>. Por outro lado, o Máximo não se subordina a necessidade de derivação ou principiação<sup>301</sup>. Logo, dadas as características acima de principiação e engendramento e em vistas a proposta positiva de explicação de Deus por meio de métodos comparativos, Nicolau provará que não é possível fazer uma progressão infinita em ato, pois do contrário o máximo seria da natureza dos objetos finitos<sup>302</sup>

Como mostra a regra, não é possível, nem nos princípios, nem nas causas, um *processus in infinitum*. Existirá, pois, o simplesmente máximo sem o qual nada pode existir. Além disso, contraíamos o máximo em ser e digamos: ao máximo ser nada se opõe; portanto, não se lhe opõe o ser nem o ser minimamente. Como, portanto, se poderia compreender que o máximo não pode existir, se ser minimamente é ser maximamente?

Nem é possível entender-se que exista sem ser. O ser absoluto, porém, não pode ser outra coisa do que o máximo absolutamente. Logo, nada pode ser entendido como existente sem o máximo.<sup>303</sup>

É necessário, portanto, o Máximo para a existência do Ser. Nicolau adverte que o nome “Ser” não se identifica com tal relação de existência necessária do Máximo, porque, qualquer nome não é nome exato do Máximo. Logo, do mesmo jeito que conclui o Cardeal, a douta ignorância compreende clarissimamente, a partir do que foi dito antes, que o máximo simplesmente existe necessariamente, de sorte que ele é necessidade absoluta<sup>304</sup>.

A douta ignorância ensina o Máximo além dos limites sapienciais. Os atributos negativos utilizados a seu respeito são: nada o opõe, não está sujeito a gradação por ser Absoluto, não é apreensível por nenhuma região cognitiva humana e não está sujeito a nome. O discurso apofático utilizado aqui é para garantir a efetivação da separação dos planos, porém, o Cardeal não fala de uma realidade supra-celeste ou de um mundo imutável de ideias. A primeira implicação é garantir que nenhum conhecimento finito viole a separação dos planos.

---

<sup>299</sup> Rego, Francisco. Op. cit., pp. 38 e ss.

<sup>300</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 53.

<sup>301</sup> Idem, p. 53.

<sup>302</sup> Idem, p. 53.

<sup>303</sup> Idem, p. 53.

<sup>304</sup> Idem, p. 54.

Nenhum procedimento meramente quantitativo, nenhuma divisão gradual é capaz de vencer o abismo que se abre entre este fundamento original do ser e a existência empírica. Toda e qualquer medição, toda e qualquer comparação, toda e qualquer conclusão que percorra o fio dessa existência também acaba no interior deste círculo: ele pode continuar a se desenrolar indefinidamente no interior do plano do empírico, mas este processo sem limite rumo ao *indeterminado* não é capaz de abarcar o *infinito*, que é o máximo absoluto da determinação. Assim, “indefinido” e “infinito” separam-se nitidamente na obra de Nicolau de Cusa.<sup>305</sup>

Em outras palavras, a única relação existente entre as duas realidades é a de exclusão mútua<sup>306</sup>, Cassirer aponta para a efetivação da proposta cusana porque

Essas poucas e impetuosas frases deixam claro que não pode haver uma ascensão fácil e constante do condicionado para o incondicionado, que não pode haver um progresso que leve de “verdades” empíricas e racionais para a verdade única e absoluta, e que, em decorrência disso, tanto a forma da lógica escolástica quanto o objetivo da ontologia escolástica são negados<sup>307</sup>.

Cassirer reforça a inviabilidade de qualquer trânsito entre eles. O Cardeal vai além e adverte a respeito das tentativas de se alcançar a verdade exata situada fora de alcance de qualquer gradação e cujo os métodos humanos simplesmente não tem utilidade nessa situação, pois a pura verdade é definida justamente pelo fato de que não há para ela um “mais” ou um “menos”: aquele que se esforce em diminuir-lhe no que quer que seja, ou dele a faça uma abstração, já a destruiu por sua própria natureza<sup>308</sup>. De modo a concluir o exame detalhado faz-se necessário ler o quê o estudioso tem mais a dizer e o peso da doutrina para puxar o conhecimento humano para fora de qualquer inviabilidade de superação.

o carácter do conhecimento empírico é a possibilidade de ele ser determinado indefinidamente, ao passo que o carácter do ideal é a sua plenitude, sua inteireza, sua determinação necessária é unívoca. A simples possibilidade de determinação, porém, só é possível com referência à própria determinação, que lhe confere uma forma e uma direção bem definidas. Assim, tudo que é condicionado e finito visa ao incondicionado, sem jamais poder alcançá-lo. E este é o segundo tema básico contido no conceito de doura ignorância<sup>309</sup>.

A verdade exata não é conhecida na atual realidade e nunca será conhecida em nenhuma realidade futura, pois entre a natureza da verdade e do conhecimento humano não há proporção, pelo motivo de que o conhecimento humano pertence ao mundo condicionado e a verdade exata ao mundo do incondicionado e entre os dois a única relação existente é a da total exclusão mútua<sup>310</sup>. O que faz com que a verdade seja catafaticamente incognoscível ao

---

<sup>305</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 36.

<sup>306</sup> Idem, p. 36.

<sup>307</sup> Idem, p. 37.

<sup>308</sup> Idem, p. 36.

<sup>309</sup> Idem, p. 38.

<sup>310</sup> Idem, p. 36.

humano sendo só expressa apofaticamente, pois a única predicação possível, válida para o incondicionado, nasce da negação de todos os predicados empíricos<sup>311</sup>.

A verdade não é suscetível de mais nem de menos, consistindo em algo indivisível, nada que seja a verdade mesma logra medi-la com exatidão. Acerca do verdadeiro não se sabe outra coisa a não ser que não é compreensível com exatidão tal como ele é. A verdade constitui-se em necessidade absolutíssima, que não pode ser maior ou menor que é<sup>312</sup>.

Infere-se do trecho que a verdade só é idêntica a si mesmo e sua descrição é dada por negações. Vale adiantar que no sistema filosófico de onde estão sendo extraída tal investigação acerca da verdade aquilo que só é mensurável por si mesmo e compreendido somente pelo princípio de identidade também possui uma localização privilegiada na obra analisada. Voltando à citação, toda descrição utilizada tem uma característica negativa: “não é suscetível de mais nem de menos”; “indivisível”; “nada que seja a verdade mesma (...)”; “o verdadeiro (...) não é compreensível”. Ora, se a verdade não é gradativa, indivisível, somente medida a si pelo Princípio de Identidade e inapreensível, então ela está para além do universo finito do discurso. Em meio a tantas privações, contudo, a sua constituição é dada: necessidade absoluta, isso quer dizer que para entender a verdade exata é necessário saber que a sua existência se deve ao máximo, não o superlativo que se opõe ao mínimo, mas aquele que existe necessariamente, de sorte que ele é a necessidade absoluta<sup>313</sup>.

Acerca do intelecto finito humano extrai-se da obra que ele

não logra atingir a verdade das coisas, com exatidão mediante a semelhança. Portanto, o intelecto que não é verdade, jamais compreende a verdade tão exatamente que ela não possa ser compreendida infinitamente com mais exatidão. O intelecto está para a verdade assim como o polígono inscrito num círculo<sup>314</sup>.

Infere-se do texto os seguintes motivos negativos: “o intelecto não logra atingir a verdade”, “o intelecto não é a verdade”, e, por último, aparece a possibilidade da verdade exata ser conhecida infinitas vezes mais. Logo, todas as vias de acesso à verdade exata estão desarticuladas e as repetições negativas reforçam o fato dele não ter acesso à ela. A primeira negação: “não logra atingir” é justificada pelo modo de operação do intelecto humano e conforme a ela há uma insuficiência interna no processo que caracteriza o intelecto humano. A segunda negação: “o intelecto humano que não é a verdade” vem da aplicação do Princípio

---

<sup>311</sup> Idem, p. 36.

<sup>312</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., 47

<sup>313</sup> Idem, p. 54.

<sup>314</sup> Idem, p. 47.

da Identidade. No caso da verdade exata esta aplicação tem uma consequência especial, ela por constituir-se em verdade exata, como desenvolvido antes só se conhece por meio disto e não apresenta, como escreveu Nicolau de Cusa, meios de acesso para quem está na realidade finita, então a consequência dessa negação é a exclusão mútua entre ambos<sup>315</sup>. Para finalizar a exposição vale desenvolver a célebre imagem do polígono inscrito num círculo<sup>316</sup> e a transposição nela é a seguinte: o círculo não possui partes, é indivisível e só é calculado com exatidão por si mesmo, então a verdade exata por participar das mesmas qualidades está sendo transposta para a figura do círculo; já o polígono, uma figura que possui ângulos internos, possui partes, é divisível e calculado por outros polígonos, por isso, pelo intelecto humano participar das mesmas qualidades está sendo transposto para a figura do polígono. A imagem formada pela transposição igualmente informa sobre a situação do intelecto humano para a verdade exata que é de aproximação potencialmente infinita<sup>317</sup>, pois como está escrito, por mais que o homem multiplique os ângulos do polígono nunca será como o círculo<sup>318</sup>. Kurt Flasch explica a famosa analogia cusana do polígono inscrito no círculo cara aqui para esclarecer tal aspecto tão importante.

La primera palabra clave de Nicolás de Cusa, pronunciada a este respecto, era: aproximación infinita. Este pensador, en su obra *De docta ignorantia*, compara el conocimiento humano (en cuanto a sua relación con La verdad) con el intento de inscribir un polígono en un círculo (I 3 n. 10). Esto significó una incisión importante en la historia de las ideas. Con ello nació el proyecto de considerar el conocimiento humano como una aproximación infinita. Esta comparación tenía dos facetas: un polígono se acopla al interior de un círculo y podemos ir aumentando cada vez más el número de lados. Por tanto, nos estamos moviendo siempre dentro de la verdad. Pero, otro lado, es imposible hacer que el polígono, por muchos lados que tenga, coincida con el círculo. Y entonces la dificultad consiste en la adecuación, *adequatio*, que pertenece a la definición tradicional de la verdad. Entre todo lo que nosotros digamos y pensemos, y la verdad habrá siempre una diferencia. Entre la verdad y el conocimiento humano existe el principio de la incommensurabilidad (cf. Hirschberger 1975)

Sin embargo, esto no significa escepticismo. La comparación de que el conocer humano se relaciona con respecto a la verdad como un polígono con respecto al círculo, trajo consigo la dinamización del conocimiento humano: ese conocimiento no puede llegar nunca al estado de reposo. Aunque consiguiera representarse fielmente una cosa, por ejemplo, um árbol, no se habría alcanzado la verdad. Quedarían todavía por investigar todas las circunstancias en las árboles crecen y son vistos. El árbol visto y el árbol pensado constituyen parte de un mundo interior sensorial y mental cuyas reglas regionales determinan qué es lo que se vê y cómo puede percibise y pensarse. Quizás haya que ir todavía más lejos: la búsqueda de la verdad como investigación del todo sobrepasa las capacidades de los contempladores individuales. Se convierte en tarea de la humanidad total. Con ello el interés por pensadores anteriores adquiere nueva importancia. Entonces la

<sup>315</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 36.

<sup>316</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 47.

<sup>317</sup> Flasch, Kurt. Op. cit., p. 120.

<sup>318</sup> Cusa, Nicolau de. Op. cit., p. 47.

verdad no pertenece, por principio, a un investigador individual, sino a la humanidad como conjunto.

Claro que subsiste un elemento de escepticismo. Aunque el conocimiento humano se perfecciona, no llegará nunca, mientras permanezca como un polígono, a coincidir con el círculo. (Sobre este motivo repetido a menudo en *De doct. ign.*, véase, por ejemplo: I 1 n. 4; I 2 n. 8; I 3 n. 9, 4-5; I 26 n.89, II 1 n. 91-94.) Algo de la verdad quedará siempre fuera de nuestro conocimiento. Pero ¿cómo sabemos eso? ¿No tendríamos que haber alcanzado en primer lugar la verdad, para saber ésta reside fuera de nuestro conocimiento? Primero hay una liberación en que la verdad no se conciba como representación de objetos aislados, y en que la verdad pertenezca a la humanidad como conjunto, no a un solo pensador o a un grupo particular, como es una asociación con un credo religioso.<sup>319</sup>

A tantas inviabilidades causadas pelo discurso apofático a doutrina legitimará a experiência. Ernst Cassirer observa no sentido lógico-gnosiológico uma relação com a experiência e com o conhecimento empírico.

A experiência abriga o conhecimento autêntico, mas é claro que esse mesmo conhecimento precisa saber que, por mais que evolua, sempre chegará a um objetivo e a um fim relativos, nunca absolutos; precisa saber que, neste domínio, não impera a exatidão verdadeira, a *praecisio*; que cada enunciado ou medição, por mais precisos que sejam, podem e deve ser suplantados por outros, mais precisos ainda. Nesse sentido, todo o conhecimento que adquirimos através da experiência se reduz a *conjecturas*, a um ponto de partida, uma hipótese que, de antemão, se resigna diante do fato de poder ser suplantadas por outras, melhores e mais precisas. O conceito de *conjectura* implica, de uma só vez, a noção da eterna *alteridade* entre ideia e aparência, e a noção da participação da aparência na ideia. A definição de Nicolau de Cusa para o conhecimento empírico só é possível através dessa relação recíproca entre alteridade e participação: *conjectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans* (a conjectura é um asserção positiva que participa na alteridade tal como ela é).<sup>320</sup>

Desse modo conclui a implicação da doura ignorância para a experiência humana no mundo empírico

A verdade inatingível em seu ser absoluto só se nos apresenta na esfera da alteridade; da mesma forma, porém, também não existe para nós uma alteridade que não aponte para a unidade e dela faça parte. É preciso renunciar a toda identidade, a toda compenetração de um esfera na outra, a toda supressão do dualismo; é justamente esta renúncia que confere a nosso conhecimento sua legitimidade e sua verdade relativa.<sup>321</sup>

O que a doutrina de Nicolau de Cusa antecipa é o que Kant diz a respeito do conhecimento humano

tem limites que jamais poderá suplantare, mas que, por outro lado, não lhe são impostas barreiras no âmbito que lhe foi conferido atuar; mostra ainda, que na

<sup>319</sup> Flasch, Kurt. Op. cit., p. 120 e ss.

<sup>320</sup> Cassirer, Ernst. Op. cit., pp. 38 e ss.

<sup>321</sup> Idem, pp. 39 e ss.

própria alteridade ele pode e deve se expandir em todas as direções, com liberdade e sem impedimento.<sup>322</sup>

Existe um paralelismo aqui entre positividade proposta para a experiência com a teologia cusana. O objetivo explícito do Cardeal é Deus e toda a esquemática filosófica do seu livro tende a Ele. O problema do conhecimento é primeiro um problema de cognoscibilidade divina. O “hércules” comporta-se com o intento de desapropriar a mística da Escolástica<sup>323</sup> e conseguirá rompendo o que haja entre lógica e a teologia conforme observado e sua proposta mais ambiciosa será a substituição da teologia racional pela mística<sup>324</sup>. Não é por acaso que em seus três últimos capítulos do primeiro livro de *A Doutra Ignorância* dedicará às teologias positiva, natural e negativa. No vigésimo quarto capítulo reforça várias vezes a defeituosidade que são os nomes de Deus, seja pela capacidade de nomeação humana provir do Princípio de Não-Contradição<sup>325</sup>, seja seu referencial ser o mundo finito<sup>326</sup>. O cerne de sua sistemática está no último capítulo do primeiro livro é lá onde a teologia negativa irá substituir a racional. É a doutra ignorância em seus assuntos divinos ensinando

que Deus é inefável; e por isso, por ser infinitamente maior do que tudo que pode ser nomeado. Por ser isso absolutamente verdadeiro, falamos dele mais exatamente pela via da remoção e negação, assim como o grande Dionísio, o qual não queria que Deus fosse denominado verdade, nem inteligência, nem luz, nem outra coisa das que podem ser ditas. Seguem-no o rabino Salomão e todos os sábios.<sup>327</sup>

Para não induzir ao erro de pensar que o embate de Nicolau foi com toda a teologia positiva é necessário cita a seguinte passagem: Destarte, a teologia negativa é tão necessário para a teologia afirmativa que sem ela Deus não seria cultuado como Deus infinito mas antes como criatura. E tal culto é idolatria, por atribuir à imagem o que só convém à verdade.<sup>328</sup> Logo, a Apófasis Ignorante conclui que a finalidade do uso de negações obedecendo a uma discursibilidade racional na doutra ignorância não é superar a positividade do mesmo jeito como os sistemas catafáticos apresentados se comportam e pretendem. Mas, de conscientizar que a relação entre o catafático e o apofático é de necessidade recíproca. Como conclui Nicolau de Cusa.

Daí fica manifesto que, no âmbito teológico, as negações verdadeiras e as afirmações insuficientes. E as negações, no entanto, que afastam do Perfeitíssimo as

---

<sup>322</sup> Idem, p. 40.

<sup>323</sup> Idem, p. 20.

<sup>324</sup> Idem, p. 22.

<sup>325</sup> Cusa. Nicolau de. Op. cit., p. 92.

<sup>326</sup> Idem, p. 92.

<sup>327</sup> Idem, p. 100.

<sup>328</sup> Idem, p. 100.



coisas mais imperfeitas, são mais verdadeiras do que as outras, assim como é mais verdadeiro dizer que Deus não é pedra do que não é vida ou inteligência e é mais verdadeiro dizer que não ebriedade do que dizer que não é virtude. Nas asserções afirmativas vale o oposto. Com efeito, a que diz ser Deus inteligência e vida é mais verdadeira do que aquela que afirma ser ele terra, pedra ou corpo.<sup>329</sup>

## 6 CONCLUSÃO

Na filosofia antiga Parmênides utilizou seu Poema para corrigir o excesso de positividade surgida com os sistemas filosóficos milésios de seu tempo. Dionísio fez o mesmo contra o cientificismo de Boécio. Nicolau de Cusa em parte fez o mesmo a respeito da proposta lógica advinda de Anselmo da Cantuária de tentar conceitualizar Deus em um sistema silogístico onde provava a existência Dele em todas as realidades. A doutrina da douda ignorância é talvez o melhor entendimento do “não” para todas as áreas da realidade finita, que serve como colírio para quem assiste à tentativas de quem entorpece-se de uma douda arrogância ao presumir resolver todas os problemas de uma realidade qualquer. O legado de Nicolau de Cusa é tanto teológico, pois não se interessa por qualquer tipo de avanço material que tenha o homem, quanto social, pois não se interessa por qualquer tentativa de deturpar a alteridade do finito. Seu legado é também científico e filosófico, pois sua concepção de ciência influi em um filósofo contemporâneo da ciência como Popper. Tudo isso faz do pensamento filosófico de Nicolau de Cusa influente ainda em dias de hoje.

---

<sup>329</sup> Idem, p. 102.



## BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ, João Maria. O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino. Revista *Philosophica* 14, Lisboa, 1999, pp. 7-30. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/>>.

ANDRÉ, João Maria. Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa. Fundação Calouste Gulbenkian: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica. Braga: Empresa Diário do Minho, Limitada Sucessora, Abril de 1997. ISBN: 972-310749-X. (Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.)

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. De Mystica Theologia. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. Sobre a Teologia Mística para Timóteo. Tradução e notas de Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. Faculdade de Letras da UFMG. Kléos n.5/6: 146-165, 2001/2. ISSN 2236-0077 Disponível em: <<http://www.pragma.kit.net/kleos.html>>.

ARISTÓTELES. Analíticos Anteriores. Disponível em: <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_ante04/Aristoteles/ari\\_a111.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Aristoteles/ari_a111.html)>

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006. 1ª Edição. ISBN: 85-7283-547-4 (Clássicos Edipro)

BAL, Gabriela. Em busca do “não-lugar”: A linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damascio à luz de “Parmênides” de Platão. Tese de Doutorado – PUCSP. São Paulo 2010.

BEZERRA, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009. ISBN: 978-85-349-3100-7 (Coleção Filosofia)

BAGNOREGIO, Boaventura de. Übinger, Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

BLUM, Paul Richad (Org.). Filósofos da Renascença: uma introdução. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Editora UniSinos, 2003. ISBN: 85-7431-139-1 (Coleção História da Filosofia 4)

BRANDÃO, Bernardo G. dos Santos Lins. A tradição do discurso apofático na filosofia grega. Revista Hypnos, ano 12/nº 18 – 1º Sem. 2007 – São Paulo /p. 90-97. ISSN 2177-5346. Disponível: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos>>.

CASSIRER, Ernst. Indivíduo e cosmos na filosofia da Renascimento. Tradução do alemão João Azenha Jr; tradução do grego e do latim Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. ISBN: 85-336-1474

CUES, Nicolas. La Filiation de Dieu. Traduit Du latin et présenté par Jean Devriendt Préface de Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2009. ISBN: 978-2-845-90130-8.

CUSA, Nicolás de. Diálogos del idiota, El Possest, La cumbre de a teoría. Introducción y notas de Ángel Luiz González. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), 2001. ISBN: 84-313-1882-1 (Colección de pensamiento medieval y renascentista, número19)

CUSA, Nicolás de. La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz, Pamplona: Universidade de Navarra, 1996. p. 98. (Cuadernos del Anuario Filosófico, nº 26,)

CUSA, Nicolau de. *De Coniecturis*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 25 fev. 2013, 01:31:19

\_\_\_\_\_. *De Docta Ignorantia*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 8 fev. 2013, 18:30:40

\_\_\_\_\_. *De Pace Fidei*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 8 fev. 2013, 18:31:02

\_\_\_\_\_. *De Visione Dei*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 8 fev. 2013, 18:33:21

\_\_\_\_\_. *Idiota de Mente*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 24 jan. 2013, 20:19:47

\_\_\_\_\_. *Idiota de Sapientia*. Disponível em: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>. Acesso em 24 jan. 2013, 20:20:14

\_\_\_\_\_. A Doua Ignorância. Tradução, prefácio, introdução e notas de Reinholdo Aloysio Ullmann. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2002. 248 p. – Tradução de: *De docta ignorantia*, ISBN: 85-7430-301-1 (Coleção filosofia; 148)

\_\_\_\_\_. A Doua Ignorância. Tradução, introdução e notas de João Maria André. – Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, 2003. – Tradução do original latino intitulado De Docta Ignorantia de Nicolau de Cusa baseada na edição bilíngüe da Academia de Heidelberg na Feliz Meiner Verlag, ISBN: 972-31-1024-5

\_\_\_\_\_. A Visão de Deus. Tradução e Introdução de João Maria André. Prefácio Miguel Baptista Pereira. 2ª edição. Coimbra: Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Gráfica de Coimbra, Junho de 1998. – Tradução do original latino intitulado “De Visione Dei” de Nicolau de Cusa, baseada na edição bilíngüe de Leo Gabriel publicada pela Herder e Co., Wien e confrontado com texto da edição de Paris de 1514. ISBN: 972-31-0401-6.

DONNEGAN, James. A New Greek and English Lexicon; principally on the plan of the Greek and German Lexicon of Schneider: the words alphabetically arranged; distinguishing such as are poetical, of dialectic variety, or peculiar to certain writers and classes of writers; with examples, literally translated, selected from the classical writers. First American, from the second London edition, revised and enlarged, by R. B. Patton. Boston: published by Hilliard, Gray & Co. New York: G. & C. Carvill & Co., 1840. ISBN: 3-1761-06120908-6

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS (DGP): volume 1. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2006. Vários autores. ISBN: 85-7480-327-8.

\_\_\_\_\_: volume 2. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2007. Vários autores. ISBN: 978-85-7480-358-6.

\_\_\_\_\_: volume 3. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2008. Vários autores. ISBN: 9788574803845.

\_\_\_\_\_: volume 4. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2008. Vários autores. ISBN: 9788574804323.

\_\_\_\_\_: volume 5. Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. Cotia: Ateliê Editorial, 2008. Vários autores. ISBN: 9788574804668.

DE LEONARDIS, David J.. The ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa. Washington: Cardinal Station, 1998. ISBN: 1-56518-112-3 (Cultural heritage and contemporary change. Series I, Culture and Values; vol. 10)

FLASCH, Kurt. Nicolás de Cusa. Tradución Constantino Ruiz-Garrido. Espanha: Herder Editorial, 2003. Título original: *Nicolaus Cusanus*. ISBN: 84-254-2261.

GANDILLAC, Maurice de. Gênese da modernidade. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 224p. ISBN: 85-85490-55-1. Título original: *Genèses de la modernité*. ISBN: 85-85490-55-1 (Coleção TRANS)

HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? São Paulo: Edições Loyola, 1999. Tradução de Dion Davi Macedo. Título original: *Qu'est-ce que La philosophie antique?* ISBN: 95-15-01785-7. Leituras Filosóficas.

KEPLER, Johannes. *Mysterium cosmographicum*. Translation by A.M. Duncan. Introduction and commentary by E.J. Aiton with a preface by I. Bernard Cohen. New York : Abaris, 1981. Book in English, Latin, 1981. 267 p. ISBN: 9780913870648. (Janus series)

LIMA, Túlio Sales. A douta ignorância como método. p, 456. In: BEZERRA, Cícero Cunha; BAUCHWITZ, Oscar Federico ET ALLI. (Org.). Do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão.

LOGOS Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 1, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989. 756 p. ISBN: 9789722217880.

\_\_\_\_\_ Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 2, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989. 768 p. ISBN: 9789722212717.

\_\_\_\_\_ Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 3, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989. 690 p. ISBN: 0060000103411

\_\_\_\_\_ Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 4, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989. 678 p. ISBN: 9789722200004.

\_\_\_\_\_ Enciclopédia Luso-Brasileira, Livro 5, Editora Verbo – Lisboa/São Paulo 1989. 702 p. ISBN: 0060000103450.

OLIVEIRA, Loraine de Fátima. Discurso Místico e figuras místicas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, PPGS, 2008.

PAGEL, Walter. Paracelsus, an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance. 2<sup>nd</sup>, rev. ed., Basel; New York: Karger, 1982. ISBN: 3-8055-3518-X.

PARMÊNIDES. Poema de Parmênides Da Natureza. Edição do texto grego, tradução e comentários por Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda, 2009. ISBN: 978-85-79720-012-0 (OUSIA estudos em filosofia clássica)

PINHEIRO, Marcus Reis. O Uno em Parmênides e em Plotino. 11p. Disponível em: <<http://www.uff.br/helenismo/?q=node/8>>.

PLATÃO. A República. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007. ISBN: 85-7232-398-8. (Coleção a obra prima de cada autor)

PLATÃO. O Banquete, 201d. Diálogos / Platão ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz e Costa. 2<sup>a</sup>. Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pesandores)

PLATÃO. Parmênides. Texto estabelecido e anotado por John Brunet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. 144p. ISBN: 978-85-15-02668-5. (Coleção Bibliotheca Antiqua ; 2)

PLOTINO. Enéada V. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

\_\_\_\_\_. Enéada VI. Disponível em:  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

PLOTINUS. Enneads VI, 6-9. With an english translation by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. 1ª edition. 1966. Cambridge: Harvard Univ. Pr. & London: Heinemann, 1988. ISBN: 978-0674994904. (Loeb Classical Library No. 445)

POPPER, Karl Raymund. Conjecturas e refutações: O progresso do conhecimento científico. Tradução de Sérgio Bath. 5.ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. 450 p. Título original: *The growth of scientific knowledge*. ISBN: 978-85-230-1232-9

SANTO AGOSTINHO. Epistola ad Probam. Disponível em:  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>

SARAIVA, F. R. dos Santos. Novíssimo Dicionário Latino-Português. Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc. 12ª Edição. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006. ISBN: 857175-039-4

REALE, Giovanni. História da Filosofia: do humanismo a Descartes, v. 3. Tradução de Ivo Storniolo, revisão de Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, ISBN: 85-349-2102-4

REGO, Francisco. La teología de Nicolás de Cusa : un desafío para la elaboración de una teología natural. 19 de agosto de 2010, Revista Sapientia, volume 62, fascículo 221-222.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Deus na mente de Nicolau de Cusa. Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, v.4, n.1, 2007. ISSN 1806-6526 Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/publicacao/scintilla/scintilla.vm>>

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: um estudo das Enéadas. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 319 p. ISBN: 978-85-7430-766-4 (Coleção Filosofia 134)

WATANABE, Morimichi. Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times. Edited by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki. UK: Printed and bound in Great Britain by the MPG Books Group, 2011. ISBN: 978-1-4094-2039-2

## ANEXO A – O PLANFETO DE *JOHANNES KYMAEUS*.

O planfeto é intitulado *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, em português O Hércules do Papa contra os alemães, e contém a seguinte imagem onde Nicolau de Cusa está representado no centro do desenho com seu chapéu cardinalício com o Papa guiando-o pelos cordões do chapéu como um cavalo a fim de que transmita aos fiéis sua sabedoria.

# Des Babsts Hercules/ wider die Deudschen.

Die auch vor dieser zeit / nicht haben wollen dem  
Babst / beide die Christlichen / vnd des heiligen  
Römischen Reichs freiheit vnd dignitet /  
vbergeben.

Durch  
Johannem Kymeum.

